٢١٤ (شرح المقصد في اصول الدين) ، تأليف البابرتي ،

ش ب محمد بن محمد - ٧٨٦هـ ، كتبه محمود بن

يعقوب ٩٧٩هـ ،

٨٤ ق ١٥ س ١٥×١٠ سم

٣٢٩٢ نسخة جيدة ، خطها تعليق حسن ، ناقصة الأول

الاعلام ٧ : ٢٧١ ، دار الكتب المصرية ٢ : ٢٠٨

١ - اصول الدين ا - المؤلف ب - الناسخ

جـ - تاريخ النسخ ،



وجوداً انما ليست كذلك لان الشيء لا يكون قابلا للنفسه
وللنقصه وفيه نظر لان من قال وجود للحقايق عليها
كيف ساقص لكلامه بانها قابلة له ومنها ان الماهيات
متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى
لما مر من الدليل والمشترك بين امور متخالفة لا يكون
عينها لمنع ما به التخالف عن ذلك وفيه نظر
لان الاشتراك غير مسلم عند الاشعري والدليل عليه
مزيف وعلى تقدير صحته فانما دل على اشتراك الوجود
المطلق لا الموجودات الخاصة ولا يلزم من كونه مشتركا
اشتراك الوجودات كما انه لا يلزم من كون مطلق الماهية
مشتركا بين الماهيات اشتراكها لا يقال هذا الوجه
ينافي العينية لا الجزئية فليكن الوجود جزء لان هذا
لم يذهب اليه احد فالاشتغال بدفعه لا يجدي واما
في الواجب فقد ذكروا ايضا وجوها منها ان الوجود
في الواجب ان لم يكن زائدا كان الواجب هو الوجود

المجرد اي الذي لا يكون عارضا اذ لا نزاع في تجرده ووجوده
عينه اذ لو لم يكن مثلا لو كان هو الوجود المجرد وتجرده
لا يكون لذاته لان الذاتي لا يفارق ووجود الممكنات عارض
فلا يكون لذاته فتعين ان يكون لغيره فيلزم الامكان وهذا
لا يفيد اما بالنسبة الى الاشعري فلانه لا يقول بالعروض
في الممكنات بل عنده ان الوجود في الكل عين واما بالنسبة
الى الحكيم فان التجرد ذاتي للوجود الخاص وهو لا يفارقه
ومنها انه لو لم يكن زايدا في الواجب لكان مبدا الممكنات
هو الوجود المجرد لان مبداها الواجب وهو الوجود المجرد
على ذلك التقدير وليس لقيد التجرد في التاثير مدخل
والا لكان السلب جزء من مبدا الممكنات وهو مح
فكان المبدا الوجود وحده لكن لا يصح ذلك والا لشارك
الواجب في المبدائية كل وجود لان كل وجود مساو
للواجب في الوجود من حيث هو هو وهو محال
وفيه نظر لان الوجود المجرد الذي هو مبدا الممكنات



هو الوجود الخاص للواجب وليس كل وجود مساويا بل هو مباين
للواجب ولوجود الممكنات ومبدائية الواجب ليست
بالوجود المطلق فلا يشاركه غيره فيها ومنها ان وجود
الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المعلوم بالبديهية
وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وح اما ان يكون الوجود
داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا منها فيكون زايدا وللقائل
ان يقول ان كان وجوده عين ذاته فلا نم ان ذاته غير معلومة
بل هو الوجود المجرد الذي يعرضه الوجود المشترك فلا
يثبت المغايرة اذ المغايرة اذ ذاك ومنها ان الوجود
لو لم يكن زايدا لزم التناقض عند سلبه عن الماهية او
تركب الواجب والثاني بقسميه باطل بالضرورة
وبيان الملازمة بانه لو كان نفسا لكان قولنا الماهية
ليست بموجودة بمثابة قولنا الماهية ليست
بماهية او الموجود ليس بموجود وهو تناقض ولو كان
داخلا وهو مشترك بين الواجب والممكن تركب

الواجب ورد بان قولنا الماهية ليست بموجودة
على تقدير كونه عينا معناه الوجود ليس بموجود لان
الوجود عين الماهية لا الموجود وذلك كلام صحيح
غير متناقض وكونه داخلا لم يذهب اليه احد فلا اشكال
به عبث على ان الداخل يكون الوجود الخاص وهو ليس بمشترك
ضرورة واحتج الاشعري بان الوجود لو كان زايدا
لكان الماهية في نفسها غير موجوده فيكون الوجود
قائما بالمعدوم وهو محال واجابوا بان الوجود قائم بالماهية
الموجودة او المعدومة ورد بانها من حيث هي اما
موجودة او معدومة لعدم الواسطة بينهما والاول
يستلزم تحصيل الحاصل والثاني قيام الوجود
بالمتصف بنقيضه واجيب بانها من حيث هي
ليست بموجودة ولا معدومة لا على معنى انها تنفك
عن احدهما والا لزم الواسطة بل على معنى انها ليست
نفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها وعلى هذا

لم يلزم

لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها وهذا فاسد
لان للخصم ان يقول سلمنا انها ليست نفس احدهما
ولا احدهما داخل فيها ولا مدخل لذلك فيما نحن فيه لان
كلامنا في انها هل متصفة باحدهما او لا وبذلك لا يندفع
هذا وقولهم في اصل الجواب ان الوجود قائم بالماهية
من حيث هي فاسد لجواز ان يقال ما المراد بالقيام ما هو
كقيام الصورة بالمادة محصل لها او قيام العرض بالجوهر
لا سبيل الى الاول لان الوجود حصول الماهية لا المحصل
لها ولا الى الثاني لانه يقتضي سبق الوجود على الوجود
والذي يظهر ان البحث غير محرر فان الاشعري يقول
الماهية الموجودة في الخارج وجودها فيه عين ماهيتها
فانهما امران اعتبار بان يحصل منهما الوجود في الخارج
لا تميز بينهما بالاشارة الحسية والجمهور يقولون الوجود
زايد على الماهية في التعقل لان اتصافها به امر عقلي
وقبولها له عند وجودها في العقل لا غير فان كانت

فكونها وجودها واحتج الحكما بان وجود الواجب ان زاد على
ماهيته احتاج الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج
الى موصوفه المعروض والمحتاج الى الغير ممكن والممكن يحتاج
الى سبب اما مقارن وهو ذاته او احدى صفاته واما مباين
فان كان سببه مباينا تحقق الامكان وان كان مقارنا
لزم تقدم ذاته او صفته معها بالوجود على الوجود واجيب
بانا نختار المقارن والتقدم المذكور ممنوع فان العلة المقارنة
لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان الماهيات
الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة بالوجود
على وجودها ووذا الاتي ورد بان الماهية من حيث
هي يمتنع ان يكون علة للوجود فان البديهة تشهد
بتقدمها هو علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة
للوجود من حيث هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود
مستفيد له فيمتنع ان يكون موجدا لامتناع حصول
الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معطله والمفيد

المعطله

المعطي له يمتنع ان لا يكون موجودا لئلا ينسد باب اثبات
الصانع والاولى ان يجاب على طريقة المتكلمين بان الممكن ما
يحتاج الى الغير ولا نم الغيرية لان سائر صفاته زائدة وليست
عينا ولا غيرا والبحث في الوجود متسع المجال وهذا المختصر
لا يحتمل ذلك فلنقتصر على ما ذكرنا واما الكلام في انه بديهي غني
عن التعريف وكذلك الامكان والامتناع لان كل احد يعرف
معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريف الذي ذكروه
لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة فانهم
عرفوا الوجوب باستحالة الانفكاك بعدم الوجوب فيكون
دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وكل واحد من الوجوب
والامتناع والامكان يوخذ ذاتيا اي يكون بحسب الذات
ويكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع
والممكن قسمة حقيقة يمكن الاجتماع بينها لا في الصدق ولا
في الكذب بل الصادق منها على المفهوم ابدا واحد فان كل
مفهوم اذا التفت اليه من غير نظر الى غيره فاما ان يكون

ههنا لان صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيرها لا يقال القول بالزيادة يقتضي الغيرية صح

بحيث يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يمتنع له الوجود
او لا فههنا اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم ما ولا يصدق
الاثنان منها على شيء واحد والاول هو الواجب بذاته
والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وانقلاب
احدها الى الاخر غير ممكن لان ما بالذات لا يزول وقد يؤخذ
الاولان بالغير فيكون القسمة بينها على سبيل منع
الجمع دون الخلو وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون
واجبا و ممتنعا بالغير معا لانه اذا وجب بغيره يكون
ذلك الغير محقق فلا يكون ممتنعا بغيره ولان الغير الذي
يستند اليه الامتناع هو عدم الغير الذي يستند اليه
الوجوب والغرض تحققه فلا يتحقق العدم الموجب للامتناع
وكذا يقال اذا امتنع بالغير يكون محققا وهو عدم الموجب
وعدمه يوجب عدم تحقق الوجوب فامتنع الجمع بينهما
في مفهوم واحد وانما جاز الخلو منهما لجواز ان يكون واجبا
بالذات و ممتنعا بها وكل منهما يمكن انقلابه الى الآخر

لان الواجب

لان الواجب بالغير قد يعرض عدم علته فيصير ممتنعا بالغير وهو
قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير واذا اعتبر الثلثة اعني الامكان
الذاتي والوجوب بالغير والامتناع بالغير يكون القسمة
بينها لا على سبيل منع الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي وواحد
الباقيين والمجموع امور اعتبارية لانها تصدق على المعدوم
فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب
العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم
واذا صدق عليه يجب ان يتحقق في الخارج لاستحالة اتصاف
المعدوم بالمتحقق في الخارج ولانها لو تحققت في الخارج لكانت
غيرها في الوجود وتميزت عنه بالخصوصيات فيكون وجودها
غير ماهياتها باتصاف ماهياتها بوجودها الى غير هذه
الامور وليس فتكون نسبا معقولة بين المتصور ووجوده
الخارجي ليس لها تحقق في الخارج ولا نعني بالاعتباري
الا ذلك ثم ان لكل من الوجوب الذاتي والامكان احكاما
فمن احكام الاول انه ينافي الوجوب لغيره والا لارتفع بارتفاع

على سبيل منع الخلو اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة

غيره وذلك خلف ومنها انه ينافي التركيب لاحتياجه الى
الاجزاء المغايرة للمركب والعقل يحكم بان الواجب اول الاوايل
فلو كان له جزء لكان اول في التعقل ضرورة وذلك خلف ومنها
انه لا يكون مشتركا بين اثنين وسنذكره ومن احكام الممكن
انه علة حاجة الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه في وجوده محتاج
الى مرجح واعترض بان علة الحاجة لو كانت الامكان لاحتاج
الممكن في ترجح عدمه ايضا الى مرجح لوجود علة الحاجة واستصعب
هذا الاشكال حتى ان من الناس من قال الحدوث علة
ومنهم من قال الامكان والحدوث علة ومنهم من قال
الامكان بشرط الحدوث والكل فاسد لان الحدوث بعد تاثير
المؤثر الذي هو بعد الحاجة فلا يصح ان يكون علة لما تقدم
ولا شطرها ولا شرطها ولعل الجواب ان يقال انه يستوي
بالنسبة الى الممكن امران احدهما محتاج الى مؤثر
وهو الوجود والاخر غير محتاج اليه وهو العدم فما كان
محتاجا اليه يستدعيه لا محالة وما ليس كذلك لا ومنها

انه

انه ما لم يتعين صدوره عن مؤثر لم يوجد وذلك التعين
يسمى الوجوب السابق فاذا وجد فحال وجوده لا يقبل
العدم وهو الوجوب اللاحق والاول العرض الممكن
بالنسبة الى وجود سببه والثاني باعتبار عدم وجوده
وعلى كل منها شك اما على الاول فلان الوجوب السابق ان
كان لذات الممكن كان واجبا وهو محال وان كان لفاعل
تقدم فلعليته عليها فان الفاعل انما يكون فاعلا بالتاثير
فلو كان التعين به وهو قبل التاثير كان فاعلا وهو محال
واما على الثاني فلانه اذا لم يقبل العدم حال وجوده لزم
ان لا يقبله اصلا لانه في حال العدم لا يوصف بالقبول
والجواب عن الاول انه فاعل بالتاثير في الماهية من حيث
هي باعطاء الوجود وذلك لا ينافي ان يكون فاعلا قبل ذلك
في التعيين لا يقال يستلزم ان يكون للتعيين تعيين اخر
سابقا لكونه ممكنا وينتهي لانا نقول التعيين في الممكنات
يستند الى العلم والقدرة والارادة والتكوين وهي قديمات

فلا يتس غاية ما في الباب ان يكون موقوفا على تعلق
حادث ذلك ليس بمحظور كما نقول في الاواده مع المرادات
وغيره وعن الثاني ان الممكن حال الوجود وان كان
ضروريا لم يخرج عن كونه ممكنا بالامكان الاستقبالي وهو
ان يكون الالتفات الى سلب الضرورة عن جانب الوجود
والعدم في زمان الاستقبال دون الماضي والحال واذا لم يكن
احدهما في المستقبل ضروريا جاز ان يعدم الممكن فيه
بانتفاء شرط من شروط البقاء ومنها ان الممكن يستصحب
الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب له فلان
الامكان للممكن ضروري لئلا ينقلب واجبا او ممتنعا قال
كل متصور اما واجب او ممكن او ممتنع لانه ان استحال عدمه
فهو الواجب وان استحال وجوده فهو ممتنع وان لم يستحل
احدهما فهو الممكن ومن المتصور ما هو موجود فليس بممتنع
ضرورة فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فترجح
وجوده على عدمه بعد استوائهما لا يكون لذاته والا لكان

ضرورية
بيان

واجبا

[illegible]

واجبا فيكون بغيره وذلك اما واجب فهو اول بلا ابتداء فيكون
قديما وهو الحق تعالى وتقدس ش هذا الكلام محتاج الى معرفة
التصور فنقول هو تعقل الشيء من غير حكم عليه فان حكم
عليه كان تصديقا والحكم عبارة عن ايقاع النسبة الثبوتية
وانتزاعها والايقاع يقال له الايجاب والاثبات والانتزاع
سلب ونفي والنسبة الثبوتية تارة تكون ثبوت شيء
لشيء بما هو هو كقولنا البياض عرض او ثبوته معه على وجه الاستصحاب
كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وتارة يكون
ثبوت مباينته على وجه الانفصال كما في قولنا اما ان يكون
هذا العدد زوجا او فردا وبين التصور والتصديق انفصال
حقيقي لا يصدق على المتعقل ولا ينفعل عنه وكل منهما
بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر وكسبي محتاج الى ذلك
على ما عرفت في موضعه واذا عرفت هذا فاعلم ان ذكرنا من
احكام الوجوب والامكان ظاهر مما في الكتاب من بيان وجوده
ووجوبه وانما تعرض للتسلسل دون الدور وان كان متوجها

فيما نحن فيه لانه اظهر في البطلان لان التسلسل وهو ان يترامى
معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين
لا غير النهاية لما كان باطلا مع توهم ان يكون النفس قديمة فتذكر
ما لا نهاية له فلان يكون الدور وهو توقف الشيء على نفسه
ولا توهم لجوازه باطلا اولى قوله فيكون قديما يحتاج الى معرفة
القدم والحدوث ذهبت طايفة من المتكلمين الى انهما صفتان
موجودان في الخارج زايدان على الوجود وذهب اخرون
الى انهما اعتباران عقليان يحصلان في العقل عند اعتبار
عدم تاخر وجود الشيء عن الغير او العدم وعند اعتبار
تاخره ولا وجود لهما في الاعيان واستدلوا بانهما لو وجدا
فالموجود من القدم اما قديم او حادث لعدم الواسطة والثاني باطل
لئلا يلزم حدوث القديم والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود
من الحدوث لئلا يلزم حدوث اما حادث او قديم والثاني
باطل لئلا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل واستدل
الاولون بانهما لو كانا عقليين لزم التسلسل بعين ما ذكرتم واجيبوا



بان القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل من حيث هما حالان
لغيرهما وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما فضلا عن
كيفية وجودهما التي هي القدم والحدوث وقد يعتبر من
حيث هما موجودان وينظر بهذا الاعتبار في انفسهما فيجوز
ان يعتبر القدم والحدوث لهما فيكون القدم قدم والحدوث
حدوث لكن ينقطع اعتبار العقل فينقطع التسلسل بانقطاعه
قال تنبيه ● معنى التنبيه في اللغة ظاهر وقد اصطلح
ابو علي في الاشارات على ان التنبيه اسم لفصل يشتمل على حكم
يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه
من البراهين كما يقال مثلا كل ممكن الوجود والعدم بالنسبة
اليه على السواء فانه اذا اخذ الممكن مع وجود علته او مع عدمها
لم يحكم العقل بذلك اما اذا جرد الموضوع والمحمول عن هذه اللواحق
واخذ الممكن من حيث هو والوجود والعدم كذلك يحكم بذلك
وما نحن فيه يجوز ان يكون المراد به المفهوم اللغوي وان يكون
الاصطلاحي وذلك لان الواجب ان كان الوجود المجرد

وعلمنا الواجب يمكن معرفة حقيقته فيتجرد الموضوع والمحمول كاف
في تعقل ايقاع النسبة وان كان غير ذلك فيتجردها كاف
في سلب ايقاعها وهذا الامر تحققها مختلف فيه فان المتكلمين
جوزوا معرفتها على ما هو عليه خلافا للحكماء والغزالي وجزار
من المتقدمين قالوا الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى
لان تحصيلها ان يكون بالبديهة او بالنظر والاول باطل بالاتفاق
وكذلك الثاني لان معرفة حقيقة الشيء لا يكون الا بالتحديد
وهو يستلزم التركيب المستحيل عليه وقد تقدم بيان استحالته
وحكاية موسى عليه السلام مع اللعين وهي ان سال عن حقيقته
قال وما رب العالمين فاجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه
وصفاته قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
تنبيها ان الحقيقة لا تعلم الا بذكر المقومات ولا مقوم له
لكونه غير مركب ولا يمكنه فرعون كذلك وتوهم عدم المطابقة
بين السؤال والجواب فقال لمن حوله الا تستمعون يعني
لهذا الجواب الغير المطابق فاني سالته عن حقيقته

وهو اجاب



وهو اجاب بذكر صفاته فلم يتعرض موسى عم لبيان جهله وذكر
صفات ابين فقال ربكم ورب ابائكم الاولين لينبه
بجهله وغلطه فلم يتنبه وتفيهق بنسبته الى الجنون فقال
ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فعدل الى ابين واشار
الى ان السؤال عن حقيقته لا يصدر عن عاقل فقال
رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
شاهد صدق على ذلك واجاب المتكلمون بان انحصار
طريق المعرفة فيما ذكرتم من التحديد مم فانه يجوز ان تعرف بالالهام
وتزكية النفس وتجريدها عن الغواشي المانعة والتزموا بان
حقيقته تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم وقال الشيخ
العلامة والحق ان هذا الالتزام ليس بصواب فان
حقيقته هو الوجود الخاص الذي هو عين ذاته وليس بمعلوم
وانما المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص
ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض قال الثاني
في صفاته تعالى اختلف العقلاء في ثبوت صفة زائدة

على ذاته تعالى فاثبتها المتكلمون من اهل السنة ونفاها
غيرهم قالوا لو كانت فاما ان تكون قديمة او حادثة ولا سبيل
الى الثاني لانها قائمة بذاته تعالى فكان ذاته محلا للحوادث
ويلزم منه التغير وهو على الله تعالى محال ولا الى الاول لانه يلزم
تعدد القدماء وهو ايضا باطل ه معنى قولهم في ثبوت
صفة زائدة لان لا يكون عين ذاته فان المعتزلة والفلاسفة
يقولون صفاته عين ذاته وح يكون قولهم في الشق الاول
من الترديد لانها قائمة على تقدير حدوثها لان القائم بالشيء
لا يكون عين ذاته واما لزوم التغير بكونه محلا للحوادث
فصحيح لانه يتغير عن حال التعري عنها الى الاتصاف بها واما
بطلان تعدد القدماء فلان الله تعالى كفر النصارى بتثليثهم
وهو اثبات الاقانيم الثلثة على ما يذكر فما ظنك بمن يثبت
ثمانية قال واجيبوا بان تعدد القدماء اذا كانوا ذوات
ممتنع واما اذا كان القديم الواحد صفات قائمة بذاته
ازلا وابدا فلا نم امتناعه فان قيل القول بالقدماء كفر

سواء كان

سواء كان في الذوات او في الصفات الا يرى ان
الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم بالصفات
التي هي الوجود والعلم والحيوة فالجواب ان النصارى
وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم بالصفات لكنهم
قالوا بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال
اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى والمستقبل
بالانتقال هو الذات ه كلامه واضح سوى الاول فان فيه
خفاء وسنقرع سمعك بما يكشف عنه ان شاء الله تعالى
ويجوز ان نعلل من التزم ان صفاته ليست عين ذاته ولا غيرها
لانها ليست بقديمة ولا حادثة لان القديم ذاته وهي ليست
عينها والحادث غيره وهي ليست غيره قال تفصيل
جملة ما اثبته المتكلمون من صفات سبع وزاد علماؤنا
التكوين ه وذهب المتكلمون الى انه لا صفة لله تعالى
سوى سبع وزاد الحنفية صفة التكوين واثبت الاشعري
اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود واثبت

الاستواء صفة اخرى والبقاء صفة واحتج عليه من
حصرها في سبع بانا كلفنا بكمال المعرفة وهو انما تحصل
بمعرفة الصفات ومعرفته لانتفاء الا بطريق ولا طريق سوى
الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهذا ان لا بد لان
الاعلى هذه الصفات وفيه نظر والكلام في سبب زيادة
التكوين لسبعة واحتج الاشعري بالظواهر الواردة بذكرها
وبانها غير مرادفة لسائر الصفات والاولون اولوها
وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه
الوجود وبالعين البصر وقال الاشعري في البقاء ان الله تعالى
باق ببقاء قام به ونفاه الباقلاني وامام الحرمين قالوا لو كان
الله باقيا ببقاء قام به لكان واجب الوجود لذاته واجبا
لغيره وهو خلف وبيان الملازمة بانه لو كان كذلك
والبقاء غيره لزم افتقاره الى غيره فكان واجبا بغيره
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان البقاء غيره واما
ثانيا فلان المراد بالافتقار ان كان ان ذات الوجود



يقتضي صفة يعبر عنها بالبقاء فلا نسلم استحالته وان كان غير
ذلك فلا بد من البيان لنتصوره اولا فنتكلم فيه واحتج الاشعري
بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا فيصير باقيا والتبدل ليس
في ذات الحادث فانها ذات كما كانت ولا في عدم البقاء لان
عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل في
صفة زائدة وهو المطلوب ولقائل ان يقول هذا الدليل يدل على
ان الحادث في بقائه يحتاج الى بقاء وهو لا نزاع فيه اما القديم فليس
له حالة متبدلة فلا ينتهض فيه ولعل بقاء الواجب هو وجوب
وجوده لا صفة اخرى بعد وجوده وبقاء الممكنات مقارنة وجود ها
لزمانين فصاعدا وهي امر اعتباري لا يحتاج الى بقاء آخر اذ نظر
العقل في كونه بقاء الشيء ويحتاج الى بقاء آخر اذا نظر في كونه ممكنا
ولا يتسلسل لان اعتبار العقل ينقطع قال الاولى القدرة اقول قدم
القدرة في الكلام في الصفات على غيرها وان كان اول ما يعقل
اما العلم او الحيوة لان استدلال المتكلمين انما هو من الاثر على
المؤثر ووجود الاثر لا يكون الا بالقدرة فقدم القدرة على غيرها

وهي عبارة عن صحة ان يصدر الفعل من الفاعل وان لا يصدر
فالقادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر
فمتعلقها الممكن وانما يترجح احد طرفيه على الآخر بانضياف الارادة
اليها والفلاسفة لا ينكرون ذلك وانما الخلاف في ان الفعل
مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما
اولا قال المتكلمون لا يمكن ذلك بل الفعل يحصل بعد اجتماعهما
فلزم القول بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو الارادة
الجازمة لا تدعوا الا الى معدوم وقال الحكماء يجب حصول الفعل
مقارنا له قال ذهب المليون الى ان تاثير الله تعالى في وجود
العالم وهو ما سواه بالقدرة ۞ على معنى انه يصح منه
ايجاده وتركه وذهبت الحكماء الى ان تاثيره فيه بالايجاب
على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير الشمس بالاضاءة لنا
انه بين وجود العالم بعد عدمه وبين كونه موجبا بالذات
منافاة لانه لو كان موجبا بالذات كان العالم قديما لانه لا يخ
اما ان يتوقف وجوده عنه تعالى على شرط او يتوقف على شرط

قديم



قديم او يتوقف على شرط حادث وعلى التقدير الاول والثاني
يلزم قدمه واللازم تخلف المعلول عن العلة وهو مح وعلى التقدير
الثالث يلزم ان يكون العالم عالما بل بعضه وهو بط فاحد
المتنافيين وهو وجود العالم بعد عدمه ثابت فينتفي الآخر
الملي هو المنسوب الى الملة وهي الدين والمليون كلهم ذهبوا
الى ان تاثير الله تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى
انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهبت الفلاسفة الى ان تاثيره
في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير
الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية يعتمد
حدوث العالم وابطال حوادث لا الى اول حجة المليين ان
وجود العالم بعد عدمه ينافي كون تاثيره في العالم بالايجاب
والاول ثابت لكون العالم حادثا لانه متغير وكل متغير حادث
فينتفي الثاني وهو التاثير بالايجاب وبيان التنافي انه تعالى لو كان
موجبا بالذات لم يخل من ان يتوقف في وجود العالم
على شرط او لا فان توقف فاما ان يكون شرطا قديما او حادثا

علي ايجاد نسخه

فان لم يتوقف على شرط او توقف على شرط قديم لزم قدم العالم
لئلا يتخلف الاثر عن المؤثر التام فان توقف على شرط حادث
فاما ان يتوقف على وجوده او على ارتفاعه فان كان الاول
ننقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية
لها وهو مح وان كان الثاني يلزم حوادث متعاقبة منقضية
لا الى اول وهو ايضا مح وبيان استحالتهما برهان التطبيق
وهو ان تعتبر جملة الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان
ثم يطبق بما مضى منها الى يومنا فان لم يكن فيما مضى الى يومنا
ما لا يكون فيما مضى الى زمان الطوفان من الحوادث المتعاقبة
ساوى الزائد وهو ما مضى الى يومنا الناقص وهو ما مضى
الى زمان الطوفان فان الاول زايد على الكل بمقدار ما مضى
من زمان الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا للجزء
وهو محال وان كان فيما مضى الى يومنا ما لا يكون فيما مضى
الى زمان الطوفان انقطع ما كان الى زمان الطوفان ولزم
تناهيه وتناهي ما مضى الى يومنا ايضا لانه زايد على الاول بمقدار

متناه



متناه والزايد على المتناهي بمقدار متناه واعترض على هذه
الحجة بوجهين احدهما ان الباري تعالى لو كان موجبا بالذات
ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث لزم قدم العالم قوله لئلا يتخلف
الاثر عن المؤثر التام قلنا ذلك انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وليس
كذلك فان وجود العالم في الازل ممتنع لانه لو وجد فيه لكان اما
ساكنا او متحركا والسكون هو استقرار الجسم في مكان اكثر من آن
واحد والحركة في كونه متحركا او ساكنا واما بطلان اللازم فلانه
لو كان ساكنا فيه لكان لم يتحرك ابدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع
انفكاكه وان كان لغيره وجب ان يكون واجبا او منتهيا
الى الواجب لئلا يدور او يتسلسل وح يلزم دوام السكون بدوام
موجبه الواجب او المنتهي اليه لكن نشاهد الحركات في العالم
ولو كان متحركا لم يكن في الازل لان الحركة يقتضي المسبوقية
بالغير المنافية للازلية لان ماهية الحركة حصول امر بعد
فناء غيره وهو يقتضي المسبوقية بالغير والازل يقتضي اللامسبوقية
بالغير وتنافي اللوازم ملزوم لتنافي الملزومات واذا امتنع

وجود العالم في الازل لم يمكن في الازل لان الحركة التخلف عن
المؤثر ممتنعا والثاني انا لا نم ان البارى اذا كان موجبا بالذات
وتوقف تاثيره على انتفاء وجود حادث كان محالا قوله لانه
يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى الاول قلنا مسلم قوله وهو مح
قلنا انها غير موجودتين لان احادها يوجد على سبيل التعاقب
والتقضي فلا توصفان بما هو من اوصاف الموجودات
اعنى الزيادة والنقصان واجيب عن الاول بانا لا نم امتناع
وجود العالم في الازل لو كان موجبا بالذات بل هو ممتنع بالقدرة
والاختيار ستلناه لكن لا نم كان من الممكن ان يتقدم وجوده
فانه لو وجد قبل ان يوجد بيوم لم يصر بذلك ازليا فكان الواجب
ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع وعن
الثاني بانا لا نم ان الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات
فقط فان اجزاء الزمان لا يجتمع في الوجود قط لكونه غير
قار الذات وتوصف بالزيادة والنقصان فان اجزاء يوم
اكثر من اجزاء نصفه قال شيخي العلامة لقائل ان يقول امتناع

حوادث



حوادث متعاقبة لا الى الاول متوقف على تطبيق الجملتين
وهو محال لا لانهما لا توصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة
من حيث هي غير موجودة فان الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا
يتصور التطبيق في اجزائها اصلا واقول المحال الذي لزم من
التطبيق انما هو باعتبار فرض الجملة الواحدة جملتين
فكما ان تصور الجملتين فرضي يمكن تصور اجزائها كذلك والحق
ان برهان التطبيق لا ينهض على اثبات المط فيما نحن فيه
لانه من المطالب التي يحتاج الى برهان يقيني المقدمات وبرهان
التطبيق مبنى على مقدمات وهمية فرضية فاني ينهض بذلك
قال وعارضوا بان المؤثر لو كان قادرا كان الفعل والترك
مقدورين لان القادر هو المتمكن منهما لكن الترك غير مقدور
واجيبوا بان القادر هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل
الترك هذه معارضة من جهة الحكماء تقريرها
ما ذكرتم وان دل على ثبوت المطلوب فعندنا ما ينفيه
وهو انه لو كان قادرا كان الفعل والترك مقدورين له

لان القادر هو الذي يتمكن من الفعل والترك واللازم بط
لان الترك نفي محض وعدم مستمر وذلك لا يكون مقدوراً
وفعلا واجيبوا بان القادر هو الذي يصح ان يفعل وان
لا يفعل الترك فان انتفاء الفعل عن فعل الضد قال واذا كان
قادرا عمت قدرته كل الممكنات لان علة المقدورية الامكان
وهو مشترك بين الممكنات فتكون جميع الممكنات مقدورا له
لما ذكر انه تعالى قادر فرع عليه انه قادر على كل الممكنات مذهب
اهل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات خلافا لغيرهم
قالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر قال
الامام لان فاعل الخير خيّر وفاعل الشر شرير والفاعل
الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب
التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر
أهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله منزه عن فعل
الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة
والديصانية يذهبون الى مثل ذلك في الجمع يقولون ان الخير

هو الذي



هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع
افعاله شرا ومحال ان يكون جميع افعاله خيرا والفاعل واحدا
وافعاله كلها خير وشر معا قال صاحب التلخيص وجوابهم
ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما
واذا امكن شيء واحد بالقياس الى واحد خير وبالقياس الى غيره
شرا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس
الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء امرا واحدا
وقال النظام ان الله تعالى لا يقدر على القبيح لان فعل القبيح
مح والمحال غير مقدور واما الاولى فلان فعل القبيح يدل على
جهل الفاعل او حاجته وهما على الله تعالى محال واما الثاني
فلان المقدور هو ما يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة
الوجود والممتنع ليس كذلك واجيب بانه لا قبيح بالنسبة
الى الله تعالى ولئن سلم ولكن المانع من فعله متحقق لان القدرة
زايلة لان القبيح حينئذ يكون محالا لغيره وهو ممكن لذاته وهو
مقدور ولنا ان مصحح المقدورية هو الامكان لان ما عداه

منحصر في الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية والامكان
مشترك بين جميع الممكنات فيكون الكل مقدورا لله تعالى قال
الثانية العلم اي الصفة الثانية هي العلم وهو بديهي التصور
وكذا كل كيفية وجدانية وقد يعرف بحسب اللفظ كقولهم حصول
صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى ينقسم الى تصور
فقط كتصور معنى الانسان في الذهن والى تصور معه
تصديق فكل تصديق معه تصور ولا عكس وينقسم كل ضروري
ما يكفي في جزم العقل بنسبة احد طرفيه الى الاخر تصورهما وان
كانا او كان احدهما كسبيا والمراد بالكسبي منهما ما يقابل
ضرورية وهو واجب وممكن والممكن فعلي وانفعالي
والواجب غيرهما والفعلي هو ان يسبق صورة المعلوم
الى العالم فيصير سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما نعقل شكلا
ثم نجعله موجودا والانفعالي هو ان يستفاد الصورة العقلية
من الموجود في الاعيان كما نستفيد صورة الانسان من
الانسان ونظيره فان العلم تابع للمعلوم والتابع متأخر

لامحالة

لامحالة وذلك بنا في العلم الفعلي لانه هو الموجب لوجود المعلوم
في الاعيان فيكون التقسيم باطلا والجواب ان العلم تابع للمعلوم
في التطابق على معنى ان العقل اذا اعتبر مطابقة العلم والمعلوم
وجد المعلوم اصلا في المطابقة والعلم تابعا له وحكاية عنه
ولا يجوز تأخر المعلوم الذي هو الاصل في التطابق عن العلم الذي
هو تابع في التطابق وحكاية عنه فان الحكاية يجوز تقدمها على
المحكي هذا ما قالوا ولكنه لا يتم لان العلم الفعلي قبل وجود
المعلوم والموجود لا يطابق المعدوم ولا يحكيه وان قالوا بان
العلم الفعلي والمعلوم في العقل منع اصالة المعلوم من المطابقة
اذ ذاك ولعل الاولى ان يحمل قولهم العلم تابع للمعلوم على العلم
الانفعالي وهو واضح ولا بد للعلم من الاستعداد لان الانسان
في مبداء الفطرة خال عن العلوم قابل لها والا لما حصل له
شيء منها واذا كان قابلا لها فلو حصلت شرائط حصوله
في مبداء الفطرة يحصل فيه اذ المبداء الذي يخرج ما بالقوة
الى الفعل موجود دائما وليس كذلك ضرورة ولا بد من حصولها

شيئا فشيئا وهو المعنى بالاستعداد واما الضروري منه فشرطه
الاحساس بجزئيات المحسوسات بواسطة الحواس فانا اذا احسسنا
بجزئيات تنبهنا لمشاركات بينها ومباينات فيحصل لنا علوم ضرورية
واما الكسبي فشرطه ان ينتهي الى الاول اما التصورات الكسبية فبالحد
والرسم واما التصديقات الكسبية فبالقياسات المستندة الى
المقدمات الضرورية اما ابتداء او بوسط وان شئت فاستمع لما
يتلى عليك من قوله تعالى وتقدس والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون
اشار بالسمع والابصار الى شرايط الضروري وبالافئدة الى
شرايط الكسبي ومراتبه قلت الاولى كونه بالقوة المحضة
وهو عدم العلم عما من شانه العلم الثانية العلم الاجمالي وهو كمن
علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فان الجواب يحضر في ذهنه
وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي
مبداء لتفاصيل تلك المسئلة فلم يكن بالقوة من كل وجه بل هي
بالفعل من وجه وبالقوة من وجه الثالثة العلم التفصيلي

وهو



وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلا بعضها عن
بعض قال اجمع جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم واستدلوا
بانه مبداء لجميع الحوادث لاستناده اليه بلا واسطة او بوسائط
والله تعالى عالم بذاته لان العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد
والله تعالى لا يغيب عن ذاته فيكون عالما بذاته والعلم بالمبداء يستدعي
العلم بما صدر عنه فيلزم ان يكون بجميع الموجودات على ما هو عليه
اجمع جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم وان اختلفوا في انه عالم بذاته
او بصفة زائدة عليها واستدلوا على ذلك بوجوه منها ما ذكرنا
في هذا المختصر وهو دليل عام يدل على انه عالم بجميع المعلومات
وتقريره الله تعالى مبداء لجميع الموجودات وكل ما هو مبداء فالعلم به
يستلزم العلم بما صدر منه فالله تعالى العلم به يستلزم بما صدر منه
اما الاول فلان جميع الموجودات مستند اليه اما بواسطة او بدونه واما
الثانية فتحتاج الى بيان مقدمة هي ان تعلق العلم بالمبداء
اما ان يكون بماهيته من حيث هي فقط واما بماهيته من
حيث هي مستلزم بما صدر منه لا غير واما بماهيته ولوازمه

وعوارضه وعلمه وماله ومعروضاته وماله في نفسه وماله بالقياس
الى غيره وتعلق العلم بالعلة على الوجه الاول لا يستلزم تعلقه
بالمعلول اصلاً الا ان يكون لازماً بيّناً لماهية العلة بمعنى انه
يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول فح يكون تعلق
العلم بماهية العلة من حيث هي يستلزم تعلق العلم بالمعلول
وتعلقه بها على الوجه الثاني يستلزم تعلقه به لا مطلقا بل من
حيث هو لازم وهو علم ناقص بالعلة على المعلول وتعلقه بها على
الوجه الثالث علم تام يستلزم تعلق العلم بالمعلول على الوجه
التام وهو العلم بجميع المعلولات وما لها من اللوازم وغيرها
وما نحن فيه من هذا الوجه لان الله تعالى عالم بذاته علماً تاماً لان
العلم عبارة عن حضور المدرك عند المجرد والله تعالى لا يغيب
عن ذاته ولا عما لذاته من الصفات وغيرها فيكون عالماً
بذاته وغيرها وهو مبدأ لغيره فيكون عالماً بغيره على الوجه
التام فيكون عالماً بجميع الموجودات كلياً كان او جزئياً متجدداً
او غيره وهو معنى قوله على ما هو عليه وهذا الدليل معتمد الفلاسفة

ايضا في هذا

ايضا في هذا المطلوب ولكن يرد عليهم ان العلم يستدعي
اضافة والاضافة لا يتصور بدون المضافين والله تعالى واحد
حقيقي منزه عن الكثرة فيمتنع ان يكون عالما بذاته واجابوا بان
الاضافة لا تستدعي تغاير المنتسبين بالذات بل التغاير الاعتباري ري
كاف وهو موجود فان علمه تعالى بذاته عين ذاته بالذات
ومغاير له بنوع من الاعتبار وفيه نظر لان الله تعالى واحد
حقيقي بالاتفاق والوحدة الحقيقية تنافي الكثرة حقيقية
كانت او اعتبارية سلمناه ولكن الامر الاعتباري ينتفي بترك
بترك الاعتبار وعند ذلك يلزم انتفاء الاضافة اللازم للعلم فينتفي
العلم ح وذلك يلجئهم الى القول بكون العلم زائدا ويرد عليهم
ايضا كون الشيء فاعلا وقابلا وهو من المحال عندهم وتقرير
ذلك ان الله تع لو كان عالما بغيره من الموجودات كان بذاته فاعلا
وقابلا واللازم عندهم وبيان الملازمة ان المعلومات لا تتحد
بالعالم ولا بعضها مع بعض بل يكون صورا متغايرة لم متقررة

في ذاته واجابوا بانه تعالى كما لا احتياج في كونه عالما بذاته الى صورة
غير ذاته التي بها هو لا احتياج في علمه بما يصدر عنه ايضا الى
صورة غير صورة ذلك الصادر وكونه محلا لصورة ذلك الصادر
ليس بشرط في علمه بها بل حصولها هو العلم بها ويجوز ان يحصل بوجه
آخر غير الحلول فان الحصول بالحلول حصول الشيء لغيره وهو القابل
والحصول بالصدور حصول الشيء من غيره وهو الفاعل وجهة
الحصول للفاعل اقوى واشد من جهة الحصول للقابل فيجوز
ان يحصل صور المعلومات لا على جهة الحلول فلا يلزم ان يكون
الواجب فاعلا وقابلا وفيه نظر لان المراد بالحصول ان كان
الكون فهو لا يقبل الاستدلال وان كان غيره فلا نم ان حصول
الصورة للفاعل اشد واعترض على قوله على ما هو عليه بانه لو كان
كذلك لتغير عما كان عليه واللازم بط لانه من امارات الحدث وبيان
الملازمة بان المعلوم اذا كان حين كان زمانيا وعلمه كذلك اذا كان
من الامور المتجددة وعلم قبل وقوعه وجب في الاول حدوث

ما لم يكن



ما لم يكن منه لان هذا النوع من العلم يحدث مع حدوث المعلوم
ويزول بزواله وهو تغير لا محالة ووجب في الثاني ان يكون تلك
الامور واجبة والا امكن ان لا توجد فينقلب علمه جهلا وهو اوحش
التغييرات وان يكون ممكنة لانها امور متجددة فكانت واجبة
ممكنة وهو بط قطعا والجواب بمنع بطلان اللازم لان التغير
في الاضافات جائز لانه لا يوجب التغير في الذات واجبة الصدور
من العلم فهو بط لان العلم لا يكون موجبا لصدور المعلوم من
العالم وذلك كونه عالما بذاته وعلمه ليس بموجب لصدور ذاته منه وان
اريد بكونها واجبة كونها بحيث تطابقه علمه فهو صحيح ولا امتناع
في ذلك لان الوجوب باعتبار المطابقة والامكان بحسب
الذات ويجوز ان يكون الشيء الواحد واجبا وممكنا باعتبارين
قال الثانية الحيوة وهي الحيوة من الكيفيات النفسانية
قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية
وقد قيل انها قوة يقتضي الحس والحركة مشروطا باعتدال المزاج
والمراد بالقوة مبدأ الفعل وبالاعتدال النوعي ان يكون النوع ما

في الذات لانها من الاعتبارات والمراد بالوجوب [illegible]

فراج فلو اصلح الامزجة بالنسبة اليه وليست مشروطة بالبنية
الصالحة عند المتكلمين والبنية الصالحة عندهم هي مجموع جواهر
فردة لا يمكن للحيوان اقل منها وعند الحكماء هي عبارة عن الجسم
المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي
شرط للحيوة فقالوا انها مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهي اجسام
لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبت من
القلب تسمى شرايين واعتدال المزاج والروح لا يتحقق الا
بدون البنية وقال المتكلمون ان اتحدت الحيوة وقامت
بمجموع اجزاء البنية حل العرض الواحد محالا متعددة وهو محال
وان تعددت بان كان حيوة في كل جزء من البنية حيوة على حدة كان
قيام كل منها بجزء مشروطا بقيام الاخرى بجزء آخر والا لم يكن
البنية الصالحة شرطا في الحيوة واذا كان مشروطا لزم الدور وفيه نظر
فانه يلزم قيام العرض لا في محل على انه يمكن ان يكون الحيوة الواحدة
قائمة بالاجزاء من حيث هو مجموع وفي الجملة فهي بسيطة زائدة
فيما نحن فيه كما نذكره قال واجمعوا على انه حي لانه قادر عالم لما مر

وكل قادر

وكل قادر عالم حي بالضرورة وحيوة صفة لاجلها يصح ان
يعلم ويقدر ليس المراد بها القوة التي تتبع الاعتدال النوعي وتفيض
عنها سائر القوى الحيوانية لانها على الله محال ش اجمع جمهور العلماء
على ان الله تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء
وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم
وهذا يشير الى كونها صفة سلبية فان معناه ذات مستلزمة
لانتفاء الامتناع وذهب جمهور المتكلمين الى انها صفة ثبوتية
زائدة لاجلها يصح ان يعلم فهي صفة يقتضي الصحة المذكورة واستدلوا
على ثبوتها على ثبوتها بانها لو لم يكن لم يتصف الواجب بتلك الصحة
دون سائر الذوات مع اشتراك الذوات في مطلق
الذات ~~الواجب بتلك الصحة دون سائر الذوات~~
لئلا يلزم الترجيح بغير مرجح ورد بنقل الكلام الى هذه الصفة
الى ان يقتضي هذه الصحة واجيب بان الصفة مختصة
بالذات لذاته فلا يحتاج الى صفة اخرى ورد بجواز ان يختص
الصحة بالذات فلا يحتاج الى صفة اخرى وفي الجملة هي ثابتة

لنه تعالى لما قرانه عالم قادر وكل عالم قادر حي بالضرورة وقوله
ليس المراد بها القوة ذكرناه آنفا والقوى الحيوانية كالقدرة
والارادة والادراك بالحواس الباطنة وغيرها قال الرابعة
الارادة ش الارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
نفرة تعقب اعتقاد الضر واعلم ان الافعال الاختيارية
اربعة مباد الاول التصور الجزئي للشيء الملايم والمنافر تصورا
مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان
التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا
يقع جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية
ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني
شوق ينبعث عن التصور اما نحو جذب ان كان ذلك
الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى غضبا والثالث
الارادة والكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل
الحاصل عقيب اعتقاد الضر والذي يدل على مغايرة الارادة
للشهوة والكراهة للغضب كون الارادة مريد التناول

ما لا شهيه



ما لا شهيه وكارها التناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة
والكراهة تترجح احد طرفي الفعل والترك الذين نسبتها الى
القادر عليهما بالسوية الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في
العضلة ويدل على مغايرتها لساير المبادي كون الانسان
المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر
على ذلك غير مشتاق ولا مريد والارادة بهذا المعنى غير
مرادة فيما نحن فيه على ما نذكر قال واجمعوا على انه تعالى
مريد واختلفوا في معناها فقال اصحابنا انها صفة زائدة
على العلم توجب تخصيص المفعولات على وجه ووقت
دون ما عداهما وقيل هي كونه غير مغلوب ولا مستكره
واجيب بان الجماد كذلك وليس له ارادة وقيل ارادته
بالنسبة الى افعاله علمه بها وبالنسبة الى افعال غيره امره بها
واجيب بان العلم لا يوجب التخصيص في وقت دون
وقت وحال دون حال لانه تابع للمعلوم ش اجمع العلماء
على ان الله تعالى مريد وان ما تقدم من معنى الارادة ليس مراد

لاستحالة اطلاق الميل على الله تعالى واختلفوا في معنى الارادة فقالت
الفلاسفة ارادته هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف
ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية
صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام
من غير قصد وطلب شوقي ويسمون هذا العلم عناية وقال
النجار انها عبارة عن كونه غير مغلوب ولا مستكره وقال الكعبي
ارادته بالنسبة الى فعاله تعالى عبارة عن علمه بها وبالنسبة الى
افعال غيره امره بها وقال اصحابنا اهل السنة والجبائيان
والقاضي عبد الجبار ارادته تعالى صفة زائدة على العلم توجب
تخصيص المفعولات على وجه دون وجه ووقت دون وقت
احتجت الحكماء بانها لو ارادت فان تعلقت بالمراد لغرض وهو
غيره لا محالة كان مستكملا به والمستكمل بالغير ناقص وان
تعلقت لا لغرض كان التعلق عبثا والعبث على الله محال
واجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها فان ارادة الله منزهة
عن الاغراض بل هي واجبة التعلق لايجاد ذلك الشيء في ذلك

الوقت

الوقت لذاتها لا لغيرها وفيه نظر لان قوله ارادة الله منزهة
عن الاغراض ان لم يكن خطابه فهو حين النزاع وان كان اختيارا
للشق الثاني من الترديد فليس بناهض لاستلزامه
العبث وقوله بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء
دعوى لا بد لها من برهان ويمكن ان يجاب عنه بانه اختيار للشق
الثاني من الترديد واستلزام العبث ممنوع لان الملازمة يقتضي
المغايرة بين المتلازمين ومعنى العبث الخلو عن الغرض
فمعنى قوله وان تعلقت لا لغرض كان ذلك عبثا ان تعلقت
لا لغرض تعلقت لا لغرض وهو خطاء وقوله بل هي واجبة
التعلق اشارة الى الالزام على وجه متقدم فانهم قائلون بالعناية
ويرد عليهم ان تعلق علمه بجميع الموجودات الى آخر ما ذكروا اما
ان يكون لغرض او لا لغرض الى تمام النكتة وليس لهم
جواب سوى ان يقولوا تعلقه بذلك لذاته لا لغيرها فيقال
لهم كما ان هذا الجواب صحيح في العلم يكون صحيحا في الارادة
واما النجار فلما رأى ان الارادة ضد الكراهة عرفه بعدم

الكراهة فيكون تعريفا لفظيا او جعله من باب التسمية
وعلى كلا التقديرين لا يكون النقض بالجمادات موجها اما الاول
فلانه لا يستلزم الاطراد والانعكاس فينتقض واما الثاني
فلان الشيء يجوز ان يسمى باسم لمعنى وان وجد المعنى في غيره
ووجه قول الكعبي ان الله تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم ما يقع
منها وما لا يقع ووجود ما علم الله عدمه محال وبالعكس فلا جرم
يوجد ما يعلم وجوده فان كان ذلك كافيا في التخصيص هذا بالنسبة
الى فعله واما بالنسبة الى افعال غيره فانه اذا علم ما يقع يامر
العبد بفعله واذا علم انه مما لا يقع يامر به واجيب بان العلم
تابع للمعلوم فليس له تعلق بالمعلوم في الايجاد والارادة كما
سنذكره ولنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها
بالتقديم والتاخير لا بد له من مخصص ليس العلم لانه تابع للمعلوم
فلا يكون متبوعا له لئلا يدور وليس القدرة لان القدرة نسبتها
الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات سواء فلا يخصص
مقدورا ولا وقتا دون غيره فلا بد من صفة غيرهما وتلك

الصفة



الصفة هي الارادة وفيه نظر فان العلم تابع للمعلوم في غير علم
الله ولئن سلم فهو تابع له في المطابقة على ما تقدم مع ما يرد عليه
فيجوز ان يكون تابعا له في المطابقة ومتبوعا له في التحقق فينفك
الدور والحق ان العلم متعلق متعلق العلم المعلومات واجبة
كانت او ممكنة او ممتنعة والطرفان لا يحتاجان الى زائد
على العلم واما الوسط فيحتاج الى مرجح لوجوده على عدمه على
ما تقدم والقدرة لا تصلح لذلك لان شانها التاخير فان لم يكن
صفة اخرى للترجيح لم يوجد ممكن ما والواقع خلافه البتة
قال والفرق بينها وبين القدرة ان القدرة من شانها التاثير
والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء والارادة
من شانها الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من
حيث هو مرجح اذ الايجاد موقوف على الترجيح والموقوف
غير الموقوف عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل
حادث مخصوصا بوقت معين يمتنع حصوله قبله
وبعده فلا يحتاج الى صفة الارادة اجيب بانه لو كان كذلك

لكان قبل ذلك الوقت ممتنعاً فصار ممكناً والانقلاب محال
فان قيل سلمنا وجودها لكن يجوز ان يكون صفة حادثة في ذاته تعالى
كما قالت الكرامية او لا في محل كما قالت المعتزلة اجيب بان
الاول بط لانه يلزم ان يكون ذاته محلا للحوادث والثاني كذلك
لان قيام الصفة لا في محل محال ه لما ذكر في الدليل ان القدرة
لا تصلح مخصصة لان نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات
على السواء كان لمتوهم ان يقول والارادة كذلك وذكر الفرق للتمييز
بينهما وهو واضح ولما ميتز بالفرق الواضح امكن لمعاند ان
يقول لا ننكر الفرق بينهما لكن كلامنا في ان الارادة محتاج
اليها اولا ولا يكون محتاجا اليها الا اذا تعينت للتخصيص
ولا نم تعينها لم لا يجوز ان يكون امكان كل حادث مخصوصا
بوقت معين يمتنع حصوله قبله وبعده فلا يحتاج الى صفة
الارادة فاجيب بانه لو كان كذلك لكان قبل ذلك الوقت
ممتنعا فصار ممكنا ويلزم من ذلك انقلاب الممتنع ممكنا
والانقلاب مح باجلى البديهة فان اجتماع النقيضين ممتنع

قطعاً

قطعا فلو جاز الانقلاب امكن اجتماعهما فكان الشيء الواحد
في حالة واحدة في زمان موجودا معدوما فان قيل سلمنا وجود
الارادة لكنها لا تصلح مخصصة الا اذا كانت قديمة وليس
فيما ذكرتم دلالة على ذلك فلم لا يجوز ان تكون صفة حادثة في
ذاته كما قالت الكرامية ولا في محل كما قالت المعتزلة فالجواب
ان الاول بط لانه يلزم ان يكون ذاته محلا للحوادث وذلك
يستلزم التغير لان محل الحوادث كونه متصفا بها وبعدمها
قبل الحدوث ضرورة لحدوث وهو حال كونه متصفا بها غير
كونه غير متصف والا لكان الشيء مع غيره كالشيء لا مع غيره
وذلك باطل بالبديهة فيلزم التغير واما الثاني فكذلك لان قيام
الصفة لا في محل محال وللقائل ان يقول قيام الصفة مطلقا
لا في محل محال او الصفة الحادثة لغير الله تعالى والاول ممنوع والثاني
مسلم ولكن صفة الارادة فيما نحن فيه ليست كذلك والجواب
ان هذا الكلام مبني على جواز اشتقاق اسم الفاعل لشيء لم يقم
به المصدر فان ذلك عندهم جائز فالوا اطلاق الخالق على الله تعالى

باعتبار المخلوق وهو الاثر المباين عن ذاته تعالى لانه مشتق من
الخلق والخالق هو المخلوق اذ لو كان مغايرًا لكان اما قديمًا او حادثًا
لعدم الواسطة والثاني بقسميه بطل لانه ان كان قديمًا لزم قدم
العالم لانه نسبة بين الخالق والعالم واذا كانت النسبة قديمة
لزم قدم المنتسبين ضرورة تاخر النسبة عنهما وان كان حادثًا
افتقر الى مؤثر وذلك الى آخر ويتسلسل وهذا فاسد لان مطلوبهم
جواز اطلاق الخالق على الله والفعل غير قائم ودليلهم يدل على ان
الخلق هو المخلوق ولعمري هو لكونه هذيانًا ظاهرًا فلا يجوز الاشتغال
بتزييفه فان كلام العرب لم يوجد فيه شيء مما ذهبوا اليه والخروج
ودعوى شيء لم يوجد فيه افتراء عليهم وكان هذيانًا والارادة
والمشية عندنا واحد خلافًا للكرامية فانهم قالوا المشية صفة
واحدة لله تعالى ازلية والارادة حادثة في ذاته متعددة بتعدد
المرادات يحدث كل ارادة منها قبل حدوث ما هو المراد
بها ثم يعقبها حدوث ما هو المراد بها والمشهور في الكرامية
تشديد الراء ولكن سمعت شيخي الامام شمس الخياطي البخاري رحمة الله تعالى

قال

قال الكرامية بتخفيف الراء وهي نسبة الى محمد بن كرام على وزن
خدام وهو علم لا اسمه وكان في زمن السلطان محمود بن سبكتكين
صحبته واشتغلت عليه في شرح العمدة في اصول الدين لحافظ
الدين النسفي رحمه الله سنة احد واربعين وتسعمائة وكان
عمره جاوز العمر الطبيعي رحمه الله **قال** تكملة ارادة الله تعالى شاملة
للكائنات خيرًا او شرًا ايمانًا او كفرًا خلافًا للمعتزلة قالوا لو كان الكفر
مرادًا لوجب الرضا به لان مراده قضاؤه والرضا بالقضاء
واجب لكن لا يجوز الرضا بالكفر لان الرضا بالكفر كفر والجواب
انا لا نسلم ان مراده قضاؤه بل مراده مقتضيه سلمناه ولكن
الرضا بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاهرة فهو من
هذه الحيثية ليس بكفر **ش** المراد بالتكملة فصل يذكر فيه ما
كان من تتمة الابحاث السالفة فيما يليه اختلاف الناس
في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات كلها ايمانًا وكفرًا خيرًا
وشرًا او لا فذهب اهل السنة الى انه مريد لها وذهبت
المعتزلة الى انه غير مريد لها غير الايمان والخير واستدل اهل السنة

بان الله تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات بالقدرة لما تقدم
وما ذكرناه من المتنازع فيه ممكن موجده بالاختيار وكل ما وجد
بالاختيار مراد فالله تعالى مريد قال الشيخ العلامة هذا مبني على
ان الله تعالى خالق لافعال العباد وهم ينكرونه واقول قد ثبت
بالدليل ان الممكن في ترجح وجوده مفتقر الى مرجح واجب او منتهٍ
الى الواجب وترجيحه بالاختيار وان كان بوسايط لانه تابع
لعلم فاعلم الله وقوعه بخيار وقوعه وقد علم الله ما يفعل عبده
فيختاره وقوعه ولعل الذي حملهم على ذلك فساد ظنهم ان الصفات
عين الذات فيكون ارادة الشر عين ذاته وهو باطل واحتجت
المعتزلة بان الكفر لو كان مراداً لوجب الرضا به واللازم
بط لان الرضا بالكفر كفر وبيان الملازمة بان مراده قضاؤه
والرضا واجب واجيبوا بانا لا نم ان مراده قضاؤه
بل مراده مقضيه سلمناه ولكن الرضا بالكفر من حيث
انه قضاؤه طاعة فهو من هذه الحيثية ليس بكفر قال
حكاية دخلت جماعة من القدرية على ابي حنيفة شاهرين

سيوفهم

سيوفهم فقالوا الجهال انت الذي يقول ان الله تعالى شاء الكفر
من عباده ثم يعاقبهم على ذلك فقال تحاربون بسيوفكم وتناظرون
بعقولكم فقالوا انا نناظر بعقولنا وغمدوا سيوفهم فقال اخبروني
هل علم الله في الازل ما يوجد من هؤلاء اولا فقالوا نعم قال فاذا
علم منهم الكفر فهل شاء ان يتحقق علمه كما علم او شاء ليصير
علمه جهلاً فعرفوا صحة كلامه وبطلان مذهبهم فرجعوا
عن ذلك وتابوا واعترض على ابي حنيفة رحمه الله تعالى بان
العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون العلم موجباً للكفر والجواب
ان المعترض غالط او مغالط لانا ما جعلنا العلم موجباً
للمعلوم وانما جعلنا العلم بالشيء على وجه مانعاً من تعلق
الارادة على خلاف ذلك الوجه ه لطافة هي مما يوضح ما ذكر
في التكملة وفي قوله انت الذي يقول بالغيبة والخطاب
بحث لا باس بذكره وهو ان كل كلام ذي جهتين بحسب
اللفظ والمعنى يجوز فيه اعتبار جهة اللفظ فالغيبة باعتبار
اللفظ والخطاب باعتبار المعنى لكن الاعتبار بالمعنى اقوى

اذا كان الذي اضمر والذي اضمر عليه في حكم الجزء الواحد لان المعنى
هو المقصود واللفظ وسيلة اليه في التحقق فكان الوفاء
بالاهم اولى كما في قوله يا تيم كلهم فان الخطاب فيه اولى من الغيبة.
فان قلت فعلى هذا ينبغي ان يكون انت الذي فعلت
اولى من انت الذي فعل والامر بخلافه حيث لم يختلفوا
في ضعفه وصنعوا قول علي رضي الله عنه. انا الذي سمتني امي
حيدرة. ضرغام آجام غليظ قسورة. بان الاولى سمته
فالجواب ان الذي جزء مستقل وانت جزء آخر مستقل وليس
كذلك يا تيم كلكم فانه توكيد فهما جميعا كجزء واحد فصار الموصول
كالغايب لفظا ومعنى باعتباره في نفسه لانه مستقل وكان
الوعد قد سبق بالكلام على الازل وقد آن منجزه واعلم ان لفظ
الازل جار على السنة الناس في وصف الله تعالى به يقولون
الله تعالى متكلم في الازل وكان علم هذا في الازل وغير ذلك
واكثرهم لا يعلمون معناه ولو سئلوا عن تفسيره انحوا
طائفة من النظار توهموا انه شيء تنسبه الى الله نسبة



الزمان الينا فهو في الازل كما نحن في الزمان وهذا لا يفيد
تفسيره فانا لا نعلم انه اي شيء حتى تنسبه اليه واخرى تخيلت
انه مثل الخلاء وامتداد متوهم فكما انه امتداد في غير جسم كذلك الازل
امتداد من غير توالي حركات وزمان فكانه امتداد عندهم قديم
زمان كما قالوا خلق الله السموات والارض وما بينهما في ستة
ايام مقدرة انها موجودة على معنى لو كان ثمة ايام كانت هذا
المقدار وهذا كله ليس بشيء فان السموات والارض وما بينهما
انما خلقهم الله في هذه الايام الستة الموجودة المعلومة
عندنا وانها كانت موجودة قبل السماء والارض فان
السموات السبع والارضين السبع ليست الايام لهما وانما
هي للفلك الاطلس فان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك
الاطلس وهي الحركة اليومية وكان قبل السموات والارض
دائرا غير ان النهار والليل امر آخر معلوم في اليوم الاخص
اليوم تحدث النهار والليل بحدوث السموات والارض
والله لم يقل خلقها في ستة اشهر ولا في ست ليال وانما ذكر الايام

فثبت ان التشبيه باطل ثم اذا حققنا النظر فيه نقول هذا
الازل الذي نذكره وننسبه الى الله اما ان يكون موجودًا او معدومًا
فان كان الثاني لم يجز وصفه تعالى ووصف صفاته بالازلي ان كان
الاول فلا يخ اما ان يكون نفس الباري او غيره فان كان الاول
كان معنى قولنا الله ازلي الهي ومعنى قولنا الله عالم في
الازل الله عالم في الله وان كان الثاني فاما ان يكون قايما
بنفسه او بغيره والاول يستلزم تعدد القدماء لا على جهة القيام
بالله وقد تقدم بطلانه وعلى الثاني تعالى ذلك الغير ذات الباري
او غيره فان كان الاول فهو له كعلمه وقدرته وساير صفاته فيكون
ازليا ويتصف به كما يتصف به علمه وساير صفاته فيرجع
الازل موصوفا بالازل والكلام فيه كالكلام في الاول ويدور
او يتسلسل وان كان غيره كان ذلك الغير الموجود الذي
قام به الازل هو الموصوف بالازل لا الباري ولا صفاته
لان الاوصاف انما يوجب احكامها لمن قامت به
فبطل وصفهم الباري بالازل ويلزم ان لا يوصف المسمى

بالازل

بالازل والذي يساعده التحقيق الاتم ان يقال الازل
سلب الحدوثين اعني الحدوث الذاتي والزماني فاذا
قلنا الله تعالى متكلم في الازل فمعناه ان كلامه ليس بحادث
باحد الحدوثين وكذلك اذا قلنا الله عالم واذا قلنا الله تعالى
ازلي فمعناه انه ليس بحادث باحد الحدوثين فكل ما لم يكن
حادثا باحدهما يسمى ازليا ويوصف به لا يقال سلب
الحدوثين عن الله تعالى وصفاته ازلي او لا يستلزم التسلسل
والثاني الحدوث والحادث لا يوصف به الباري كما ولا
لانا نقول سلب الحدوثين هو الازل فلا يقع معنى
للازل لئلا ينقسم الشيء الى المتصف به والى غيره هذا
ما سنح لي في الكلام في معنى الازل واعود الى بيان ما ذكر
في المتن من الاعتراض على ابي حنيفة فانه لما الزم القدرية
بالعلم اوردوا عليه بان العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون
العلم موجبا للكفر والجواب ان المعترض غالط ومغالط
لانه ما جعل العلم موجبا للمعلوم وانما جعل العلم بالشيء اي تعلقه به

على وجه مانع عن تعلق الارادة على خلاف ذلك الوجه صونا
عن انقلابه جهلا على ان قولهم تابع للمعلوم انما هو في العلم
الانفعالي بناء على ما تقدم او في الفعلي ايضا وعلى كلا التقديرين
لا ينهض في علم الله تعالى لانه ليس بفعلي ولا انفعالي **قال**
الخامسة والسادسة السمع والبصر **اقول** السمع والبصر
بديهيان وقد يعرف السمع بانه احساس بوصول الصوت
الى الصماخ وقيل قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ يدرك بها ادراك ما وصل اليه من الصوت وقالوا
السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع او قلع عنيف
وهو معروض للحروف لانها كيفيات تعرض للاصوات
فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة ويعرف بانه
قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتقاطعان
وتتاديان الى العينين بتقدير تقاطعهما يدرك بها الاضواء
والالوان اولا بالذات وبتوسطهما ساير المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح والابصار فينا

راجع

راجع الى تاثير الحدقة وانفعالها عن المرئي والسمع والبصر
بما ذكر من حالهما لا يتحققان الا بآلة جسمانية وذلك على الله ممتنع
ولكن النقل قد ورد بهما كثيرا شايعا والعقل لم يري عدمهما نقصا وهو
على الله تعالى محال فلا جرم وقع الخلاف في معناهما بالنسبة الى الله تعالى
**قال** واجمعوا على انه تعالى سميع بصير وذلك لا يكون بآلات جسمانية
فذهب الغزالي الى انهما عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات
لانه لو لم يكن كذلك لزم قدم المسموعات والمبصرات ان كانا قديمين
او كون ذاته محلا للحوادث ان كانا حادثين وكلاهما باطل واجيب
بانهما صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات
والمبصرات وادراكهما تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما
فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر ودليلنا على
وجودهما انه تعالى حي لما مر وعدمهما في الحي نقص والمنازع مكابر
والنقص على الله محال ه اتفق المسلمون على ان الله تعالى
سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال الغزالي والكعبي وابو الحسين
البصري السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات

وقال الجمهور من اهل السنة والمعتزلة والكرامية هما صفتان
زايدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات استدل الاولون بانه
لو لم يكن السمع والبصر عبارة عن العلم بالمسموعات والمبصرات
بل كانا صفتين زايدتين فان كانتا قديمتين لزم قدم المسموعات
والمبصرات واللازم بط بالضرورة وبيان الملازمة بان السمع
لا يتحقق الا بمسموع والبصر لا يتحقق الا بمبصر فاذا كان السمع
والبصر قديمين لزم قدم المسموع والمبصر وان كانا حادثين كان ذاته
محلا للحوادث والتالى بط لما تقدم وبيان الملازمة بان الغرض
انهما حادثتان قايمان بذاته تعالى والجواب انهما صفتان قديمتان
تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات هو تعلق
السمع والبصر بهما عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر
من قدمهما وفيه نظر من وجهين احدهما ان الاعداد لا يتصور
فيما نحن فيه لان ما يجوز ان يتصف به البارى تعالى لابد
وان يكون ثابتا له بالفعل والثانى ان الادراك ان كان تعلق
السمع والبصر عند وجود المسموع والمبصر كان قبل وجودهما



غير مدرك ثم صار مدركا والتغير عليه محال ودليلنا على انه سميع
بصير انه حى والحى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح
اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها وضدها
نقص فان لم يتصف البارى تعالى بهما كان ناقصا والنازع
مكابر والنقص على الله تعالى محال قيل هذا الاستدلال امتناع لانه
متوقف على ان كل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم
الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين اما الاولى فلان
حيوة الله تعالى مخالفة لحيوتنا والمختلفات لا يجب اشتراكها فى
جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر
كون حيوته تعالى كذلك واما الثانية فلانا لا نم ان عدم
اتصاف الحى بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما لاتصف
بضدها ممنوع لجواز خلو القابل للشىء عنه وعن ضده وهذه
مكابرة لان بديهة العقول تشهد بان الحى الذى لا يسمع
ولا يبصر ناقص والمكابرة لا يلتفت اليها قال السابعة الكلام
ش الصفة السابعة هى الكلام والكلام بمعنى التكليم كالسلام

بمعنى التسليم قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد يذكر ويراد به
علم اصول الدين لكون البحث فيه مسئلة من مسائله قال
اجماع الانبياء تواتر على ان الله تعالى متكلم وبنوتهم لم تتوقف على
كلامه فوجب التصديق به ۵ هذا ما ذكر صاحب الطوالع
وفيه نظر سياتي في النبوات قال وكلامه ليس من جنس الحروف
والاصوات فهو متكلم بكلام واحد ازلي غير متجز مناف
للسكوت والخرس والآفة من الطفولية هو به امر ناه
وهذه العبارات مخلوقة لانها اصوات او هي اعراض وسميت
كلام الله لدلالتها عليه فان عبر عنه بالعربية فهو قرآن وان عبر
عنه بالعبرية فهو تورية وان عبر عنه بالسريانية فهو انجيل كذا في الاصل نو
فاختلفت العبارات لا الكلام والدليل على ذلك ان الخلو
عن الكلام لو ثبت في الازل لتغير عما كان عليه بالاتصاف به
بعد ذلك وهو من امارات الحدوث وقد ثبت قدمه
۵ ثم ان كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات
بل هو متكلم بكلام واحد ازلي متجز مناف للسكوت والآفة

من الطفولية



من الطفولية والخرس هو امر ناه مخبر مستخبر ولا يبعد لان
مرجع الجميع الى الاخبار وبيانه ان الامر عبارة عن تعريف
الغير انه لو فعله استحق المدح ولو تركه ذم والنهي بالعكس
وقد جاز في الشاهد ان يكون الشيء الواحد امرا ونهيا
وخبرا واستخبارا فان من اصطلح مع غلامه انه اذا قال زيد
كان امرا بالصوم بشرو نهيا عن الخروج واخبارا بدخول
الامير البلد واستخبارا عن ولادة المراة لم يكن ذلك مستحيلا
فهذا كذلك وكلامه فيه واضح والدليل المذكور على ازلية مبني
على ما تقدم من لزوم التغير وكونه محلا للحوادث الموجب
لحدوثه بعد تقدم ما يدل على قدمه وقالت المعتزلة كلام الله تعالى
مخلوق غير قائم بذاته وقيل خلقه ما كان متكلما باحداث
الحروف في اللوح المحفوظ لقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا
والجعل والتخليق بمعنى واحد وقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث
ولا فرق بين المحدث والمخلوق ولان الكلام في الشاهد

من جنس الحروف والاصوات فيكونان في الغايب كذلك
ويستحيل قيامهما بذات القديم فيكونان قايمين بغيرها
وهو اللوح المحفوظ والجواب انكم قد اعترفتم بان ما هو الكلام
في الشاهد مستحيل عليه والدليل على انه متكلم قايم فلا بد
ان يكون ثمه شي اخر يعبر عنه بالكلام به يصير متكلما وذلك
هو المعنى القايم بذاته القديم الازلي وهذه العبارات المخلوقة
دلالات عليه وعليها يحمل ما جاء بلفظ الجعل والخلق
والحاصل انا متفقون معهم ان الله تعالى متكلم وان العبارات
مخلوقة وانها لا تقوم بذاته تعالى ثم قلنا ان ثمه معنى اخر قديما
قايما بذاته تعالى وتقدس وهذه العبارات دالة عليه وقالوا ما ثمه
شي غيرها ويستحيل قيامها بذاته تعالى فلا بد وان يكون حادثا
قايما بغيره واطلاق المتكلم باعتبار جواز ان يشتق لشي
صفة والفعل غير قايم به او باعتبار خلقه اياه في ذلك المحل
الذي هو غير ذاته وقلنا هذا في سر اما الاول فبالاستقراء
من كلام العرب انه لم يوجد استعمال المشتق لشي لا يكون



المصدر قايما به فالذهاب اليه خروج عن كلام العرب واما الثاني
فلانه لو جاز ذلك لجاز ان يوصف بما يجب تنزيهه عنه
لخلقه اياه في محل والمال الا افحام او المكابرة بالالتزام في
بعض والكفر في بعض اخر قال وقالت الحنابلة حروف القران
غير مخلوقة لان الدليل دل على قدم كلام الله وكلام الله حروف
بل الحروف دلالات عليه وكيف ذلك والحروف تتوالى
ويعقب بعضها بعضا وكل ما هو كذلك فهو حادث فان قيل
فعلى ما ذكرت لا يكون كلامه مسموعا وقد ثبت ان موسى
عليه السلام كليم الله لسماعه كلامه تعالى فالجواب انه كذلك
لاستحالة سماع ما ليس بصوت ولا حرف فنص على ذلك
علم الهدى ابو منصور الماتريدي وموسى ع م سمع صوتا دالا
على كلام الله تعالى وخص موسى بكونه كليم الله هذه لانه سمع
بغير واسطة الكتاب والملك ه اتفق الحنابلة مع المعتزلة
على ان كلام الله هذه العبارات لكن المعتزلة قالوا انها
حادثة في محل عن ذاته والحنابلة قالوا انها قديمة

وشبهتهم ان الدليل دل على قدم كلام الله وهو انه لو كان حادثا
وقايما به لزم كونه محلا للتغير الدال على الحدوث وان كان
غير قايم به بل قايما بغيره لزم كون المتكلم ذلك الغير فاذا هذا
كلام الله وهو انه لو كان حادثا وقايما به لزم كونه لم يكن كلام
الله وذلك خلف وكلام الله تعالى هذه العبارات لقوله تعالى
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام
الله والمسموع هذه الحروف والاصوات وقلنا هذا
باطل لانا لا نم ان كلام الله هذه العبارات بل هي دلالات
عليه وكيف يكون الحروف كلام الله تعالى وهي تتوالى
ويعقب بعضها بعضا وكل ما هو كذلك فهو حادث
فالقول بكونه حروفا ينافي قولهم الدليل دل على قدم كلام
الله تعالى فكان تناقضا فان قيل قد دل ما تلونا
من قوله فاجره حتى يسمع كلام الله على انه مسموع وكذلك
ما ثبت عن موسى عليه السلام انه كليم الله لسماعه
كلامه وما ذكرتم يدل على انه غير مسموع فوقع التعارض





الموجب للترك والاصل الاعمال وما ذكرناه ثابت بالنقل
فكان مرجحا واذا كان مسموعا كان حروفا واصواتا
بالضرورة قلنا ما تلوتم مأول محمول على العبارات الدالة
على الكلام ونحن نقول به وما ذكرنا دليل قطعي لا يحتمل غير ما يدل
عليه وفي مثل هذا يعمل بالقطعي ويحمل المحتمل على ما يوافقه
وهو لا يكون مسموعا لاستحالة سماع ما ليس بصوت ولا حرف
نص على ذلك علم الهدى ابو منصور الماتريدي وموسى عم
سمع صوتا دالا على كلام الله وخص بكونه كليم الله لانه سمع
بغير واسطة الكتاب والملك قال واما صفة التكوين
فقد استنبطها الحنفية من قوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو صفة ازلية
يتعلق بوجود المقدور ويؤثر فيه والقدرة متعلق بصحة
وجوده والارادة يتعلق بتخصيصه بوقت دون وقت
فالقدرة والارادة لا تقتضيان وجود الممكن ولا بد من
صفة يقتضي وجوده وهو التكوين ش التكوين وهو الايجاد

عين المكون عند الاشاعرة وجمهور المعتزلة لانه لو كانت
صفة من صفات الله فاما ان يكون قديما او حادثا والاول
يستدعي قدم المكون اذ التكوين ولا مكون كالضرب بلا مضروب
واللازم بط بالاتفاق فالملزوم كذلك والثاني يستدعي حدوث
الباري ان قام به وتعطيله ان قام بغيره واذا بطل اللازم
بقسميه بطل الملزوم فتعين ان يكون عين المكون وهذا
ظاهر البطلان لان المكون مشتق من المصدر فكيف
يكون عينه كالاكل مع الماكول والقتل مع المقتول وقوله
فاما ان يكون قديما او حادثا قلنا قديم قوله لزم العالم قلنا
م لان التكوين في الازل لم يكن ليكون العالم به في الازل
بل ليكون كاينا وقت وجوده وتكوينه باق يتعلق
بوجود المكون عند وجوده على الوجه المعلوم المراد وجه
فساد هذا الرأي كثير والاشتغال بذكرها اضاعة
للوقت وهذه الصفة استنبطها علماؤنا الحنفية
من قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن

فيكون



فيكون وهو صفة ازلية تتعلق بوجود المقدور وتؤثر
فيه لان القدرة تتعلق بصحة وجوده والارادة تتعلق
بتخصيصه بوقت دون وقت وحال دون حال
فالقدرة والارادة لا يقتضيان وجود المكون لما علم من
متعلق كل واحدة منهما فوجود المكون اما ان يكون بصفة
من صفاته او لا والثاني يوجب التعطيل فتعين الاول
ولا يجوز ان يكون حادثة لئلا يلزم حدوث الباري تعالى
فتعين ان يكون قديمة ولا نعني بالتكوين الا صفة قديمة
تتعلق بوجود العالم وبهذا ابطل قول صاحب المحصل
القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهيته
فان كان المراد نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة
نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث
المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة
في وجود الاثر فهي عين القدرة وان اردتم به امرا ثالثا
فبينوه وذلك لانا قلنا المراد به صفة تتعلق بوجود المقدور

وهذا المقدار كاف في تصوره للحكم عليه فان الحكم على الشيء
لا يستلزم تصوره بكنه حقيقته ثم ان قوله ان كان المراد
نفس مؤثرية القدرة في المقدور ليس بمستقيم لان متعلق
القدرة صحة وجود المقدور لا وجود المقدور وكذلك قوله
وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة
لان المؤثر في وجود الاثر هو المكون لا عين القدرة لان
متعلقها الصحة كما مر وقوله وان اردتم به امرا ثالثا
فبينوه قلنا المراد به نفس تاثير الفاعل في وجود المقدور
ولا يلزم من حدوث المقدور حدوثه بل يلزم من حدوثه
حدوث التعلق كما قلنا في بقية الصفات وما
قالوا ان قولكم القدرة يتعلق بصحة المقدور ليس بصحيح
لان صحة المقدور امكانه وامكان الشيء ذاتي فلا يكون
بالغير ليس بمستقيم لانا نعني بذلك الا كون الشيء ممكنا دليل
على دخوله تحت القدرة لا ان القدرة مؤثرة في الامكان
قال ثمة التكوين والايجاد والخلق والاختراع

يعني واحد

يعني واحد والله تعالى خالق افعال العباد وجميع الحيوانات لا خالق
لها سواه وهو مذهب الصحابة والتابعين وعلماء الدين رضي الله
عنهم اجمعين وقالت المعتزلة هم الموجدون لافعالهم الاختيارية
وقالت الجبرية لا اختيارية ولا قدرة ولا فعل للعبد اصلا والصادر
عنهم عن الافعال كحركات المرتعش والعروق النابضة ومبنى
المذهبين على اصل واحد وهو ان دخول مقدور واحد تحت
قدرة قادرين محال ثم قالت المعتزلة قدرة العبد على افعاله ثابتة
ضرورة الامر بها والنهي عنها فان ذلك للعاجز محال فانتفى عنها
قدرة الباري ضرورة وقالت الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع
لان القدرة عليه يقتضي العلم بكيفية قبل وقوعه وليس للعبد
ذلك فثبت قدرة الباري عليها ضرورة ولنا ان القول بخالق
العباد افعالهم شرك والشريك منتف كما سنذكره ودخول مقدور
واحد تحت قدرة قادرين احدهما قدرة الاختراع والاخرى
قدرة الاكتساب جائز ثم تحرير المذاهب على ما ذكره في
الكتاب صحيح وثمة مذاهب اخر لم يذكرها لعدم اشتهارها

ولم يذكر من الادلة النقلية على احد المذاهب المذكورة شيئا لكونها في
حيز المعارضة فان ماذكره المعتزلة من الايات كقوله تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله بل سولت لكم انفسكم
امرا وقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله من يعمل سوءا
يجز به وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله
لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر معارض بايات مثلها
كقوله تعالى الله خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون وقوله من
يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم وانما تعرض
لمنشأ الخلاف وهو ان المقدور الواحد لا يجوز ان يدخل تحت
قدرة قادرين اعني قدرة الله وقدرة العبد لاستلزامه اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما او الترجيح بلا مرجح واللوازم باسرها
باطلة فالملزوم كذلك وبيان الملازمة ان العبد لو اختار امرا
وناقض مراده مراد الله تعالى بان اراد العبد تسكين جسم
اراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم الجمع بين النقيضين
او لا يقع مراد واحد منهما وفيه ارتفاع النقيضين او يقع مراد

احدهما



احدهما وهو ترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت
اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويتان
في الاستقلال بالتأثير وانما التفاوت في امور خارجة عن هذا
المعنى ومنع تساوي القدرتين في ذلك لوجود التفاوت
في القوة والضعف لاقتدار قادر على الحركة في مسافة في هذه
دون غيره ولو تساوتا لتساوت المقدورات وهذا
الدليل ماخوذ من دليل التمانع في ابطال تعدد الالهة ولكنه
يتمشى هناك لتساوي الالهة فرضا ولا يتمشى ههنا — فيه ما فيه
لتفاوت القدرتين كما مر واري ان هذا المنع غير موجه
لانه اذا صدر عن العبد فعل اختياري على الحكم وكيف واين ووضع
معين فانه مقدوره لا محالة فان كان مقدور الباري ايضا
لزم تساوي القدرتين في دخول ذلك الفعل تحتهما واستقلال
كل منهما بالتأثير وان لم يكن لزم عجز الباري تعالى وهو محال
واذا ثبت تساويهما وامتناع دخول مقدور واحد
تحت قدرتين ذهبت المعتزلة الا ان قدرة العبد على

افعاله ثابتة ضرورة الامر بها والنهي عنها فان ذلك للعاجز مح
فانتفى قدرة الباري ضرورة وقالت الجبرية لا قدرة للعبد
على الاختراع لان القدرة عليه يقتضي بكيفية قبل وقوعه
وليس للعبد ذلك فثبت قدرة الباري عليها ضرورة لئلا يقع
الفعل بلا قدرة وفيه بحث لان المراد بالاختراع ان كان الايجاد
فلا نم ان لا قدرة للعبد عليه بل هو عين النزاع قوله لان القدرة
عليه يقتضي العلم بكيفية قبل وقوعه قلنا مسلم وليس للعبد
ذلك ممنوع فان العلم بالكيفية قبل الوقوع علم فعالي ومن
اراد ان يفعل شيئا فانه يتصوره على الوجه الذي يريد ان
يوقعه عليه قبل ايقاعه ولنا ان القول بخلق العباد افعالهم
شرك في الخلق والشرك منتف اما بمساعدة الخصم على ذلك
لكونه موحدا واما بالدليل كما سنذكره وفيه نظر لان الخصم
يساعده على نفي الشريك في الالوهية دون الخالقية على
ذلك التقدير لانه يجعل التكوين من صفات الفعل ويجوز
الاشتراك قال صاحب الطوالع بصعوبة هذا المقام

انكر السلف



انكر السلف على المناظرين فيه ودخول مقدور واحد الخ
جواب عن منشاء الاختلاف وتقريره ان دخول مقدور
واحد تحت قدرة قادرين بقدرتي الاختراع والاكتساب
مح واما دخوله تحت قدرتين احديهما قدرة الاختراع
والاخرى قدرة الاكتساب فجائز وبيان ذلك ان العبد
قادر ان يحصل فعلا يريد وجوده في الخارج ففيه قدرة
التحصيل وليس تلك القدرة مقدورة له فان المراد بفعل لا يقدر
على احداث تلك القدرة بل هي فيه بخلق الله تع لانها ممكنة
فتكون متعلقة بقدرة الله تع لتعلق ساير الممكنات فيها وهي
المرادة بقدرة الاختراع ولا يستغني عنها ممكن سواء
كان عينا خارجيا او فعلا العبد او غيرهما وعلى هذا
يظهر امتناع دخول مقدور واحد تحت قدرتي الاختراع
بمساعدة الخصم لانه ليس بقائل بخلق العبد غير فعله واما امتناع
دخوله تحت قدرتي الاكتساب فلان المراد بقدرة الاكتساب
ما كان علة مستقلة في وجود الفعل المشخص وهي لا تكون

متعددة لئلا يتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد
بالشخص هذا ما سنح في تقرير هذا البحث والله اعلم قال
تذكير وارشاد قد ثبت بالدليل المتقدمة وجود موجود واجب
قديم موصوف بصفات قديمة بها يحصل نظام الموجودات
الدالة على ذاته فلا بد ان يعلم انه واحد لا شريك له لانه لو فرض
اثنين كان الممكنات بالنسبة اليهما في المقدورية سواء
لما تقدم ان علتها الامكان وهو مشترك بين جميعها وذلك
باطل ولا يوجد شيء او لا يؤثر فيه فقد وجد اثر بلا مؤثر وفيه
الترجيح بلا مرجح او يؤثر احدهما دون الاخر وفيه ذلك لان
الغرض استواء الممكنات بالنسبة اليهما ه لما كان من
اعظم مقاصد هذا العلم التوحيد ذكر ما تقدم من المقاصد
الثابتة لا يليها ليدخل على بحث التوحيد متذكرا لما يحتاج
اليه التوحيد من وجود الموحد وارشد الى دليل التوحيد
وهو ان يقال الله تعالى واحد لانه لو فرض اثنين كان جميع
الممكنات بالنسبة اليهما في المقدورية سواء لما تقدم

ان علة



ان علة المقدورية الامكان اذ الوجوب والامتناع يحيلان
المقدورية والامكان مشترك بين جميع الممكنات فيكون الممكنات
كلها مقدورا لكل منهما لكن اللازم باطل لانها ان تساوت
بالنسبة اليهما في المقدورية لزم ان لا يوجد شيء لكن الموجودات
كثيرة وذلك لانهما اما ان يؤثرا فيه او لا يؤثرا احدهما والاول
يستلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص وذلك بط فلا يوجد شيء والثاني يستلزم ان لا يوجد
شيء لان الغرض ان لا مؤثر غيرهما والثالث يستلزم
الترجيح بلا مرجح لان الغرض استواء الممكنات بالنسبة
اليهما وذلك بط فلا يوجد والمذكور ههنا في معنى المذكور
في المتن وهذا اسهل ماخذا وقد ظهر لي وجه اخر في
التوحيد يشتمل على اثبات وجوده ووجوبه ووحدته
وهو ان يقال الله موجود واجب واحد لان شيئا ما
موجود البتة فان وجب وجب ثبت الاول لان وامكن
احتاج الى مرجح واجب واحد لئلا يبطل الترجيح او يتقوم

فيه ما فيه

البرهان على نفسه فان المرجح ان لم يتقدم بالزمان كان مع
الممكن فيه فجعله مرجحا تحكم لتساويهما في الاقتضاء وان تقدم
كان مرجح الزمان قبله بزمان فيتقدم على نفسه بخلاف
الواجب لتعينه مرجحا لئلا ينقلب ممكنا فيثبت
الثاني ويجب ان يكون واحدا والا لا يتناهى لعدم
الدليل على مقدار فان استقل كل تواردت العلل المستقلة
على متشخص وان لم يستقل ترجح بالمجموع وما لا يتناهى لا يوصف
به فيثبت الاخير قال الثالث في التنزيهات لا بد ان يكون
منزها عن النقائص فلا يكون جسما خلافا للمجسمة
لان كل جسم مركب وكل مركب حادث ولا في جهة خلافا للمشبهة
لانه لو كان فيها فاما ان ينقسم فهو جسم وهو باطل او لا ينقسم
فهو جزء لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق شبهة المجسمة
ان البديهة تشهد بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما
ساريا في الاخر كالجوهر والعرض او مباينا عنه في الجهة
كالسماء والارض والله تعالى ليس بمحل للعالم ولا حالا فيه
فيكون



فيكون مباينا عنه في الجهة وفي دلالة النقل على ذلك
كثيرة والجواب انا لا نم الحصر فيما ذكرتم لجواز ان يكون قسم آخر
وهو كونه مباينا في الذات والحقيقة لا في الجهة ولا نم
شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه والبديهي ليس كذلك
والايات الدالة على ذلك من المتشابهات ولا حظ منها للراسخين
في العلم الا ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا البحث
الثالث في التنزيهات التنزيه سلب ما يستحيل على الله عنه
وذلك بحسب كل موجود صفة سلبية وهي كونه تعالى
ليس كذلك وانما اخر التنزيهات عن الصفات لان
الاعدام بعد الملكات ولا بد ان يكون تعالى منزها عن
النقائص لكون النقص من امارات الحدث فلا يكون
جسما ولا يكون في جهة خلافا للمشبهة والكرامية
واتفق المجسمة على ان الله تعالى في جهة والكرامية اختلفوا
فقال بعضهم انه في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد

بينه وبين العرش ايضا كذلك وقال بعضهم البعد متناه
وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا التحت الذي هو مكان
غيره وبعضهم قال بكونه على العرش وبعضهم قال بكونه على صورة
وقالوا بمجيئه وذهابه والدليل على بطلان ذلك ان الله تعالى
لو كان في جهة فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم محدث
لما تقدم والواجب تعالى قديم او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى
وهو محال بالاتفاق وقالوا هذا انما ينهض ان قلنا انه جسم
كالاجسام ولسنا نقول به وانما نقول جسم لا كالاجسام
كما تقولون انه شيء لا كالاشياء فمن التزم منهم توقيفية
اسماء الله تعالى يلزم بانه جاء في الكلام المجيد اطلاق الشيء
عليه في قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد وقد سبق
ولم يرد جسم لا كالاجسام ومن لا يلتزم منهم ذلك فيلزم من
بجواز اطلاق فرس لا كالافراس ودونه وشبهة المجسمة
ان البديهة تشهد بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما
ساريا



ساريا في الآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة
الى الآخر كالجوهر وعرضه او مباينا عنه في الجهة كالسماء
والارض والله تعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا
في الجهة واستدلوا بآيات تشعر بالجسمية والجهة كقوله تعالى
والسموات مطويات بيمينه وقوله بيدي وقوله يد الله فوق ايديهم
وقوله الرحمن على العرش استوى وغير ذلك والجواب عن المعقول
بمنع الحصر فانا لا نم ان كل موجودين وجدا يكون احدهما
ساريا في الآخر او مباينا له في الجهة لجواز ان يكون مباينا
في الذات والحقيقة لا في الجهة هذا ما ذكروه وفيه نظر
لان لهم ان يقولوا المتباينان في الذات والحقيقة لا بد
وان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا له في الجهة
والجواب الصحيح بالمنع المجرد وبمنع شهادة البديهة فانهم
اختلفوا فيه والبديهي ليس كذلك وعن الآيات الدالة على
ذلك انها من المتشابهات ولا حظ للراسخين في العلم
منها الا ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا فان قيل ولا يجوز

ان يتحد الحق بغيره لانه لو اتحد به فان بقيا موجودين فهما بعد اثنان
والا لم يتحدا بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما ولا يجوز ان يحل
في غيره لان المعقول منه قيام موجود على سبيل التبعية ولا يعقل
في الواجب وحكي القول بهما عن النصارى وجمع من المتصوفة
فان ارادوا به ما ذكرنا فبطلانه ظاهر وان ارادوا غيره
فلا بد من تصوره اولا ليتأتى التصديق به اثباتا او نفيا
● قيل الاتحاد وهو صيرورة شيء واحد بعينه شيئا آخر هذا
هو مفهومه الحقيقي ورد بان الماء بعينه يصير هواء وليس
ذلك اتحادا وانما الاتحاد عبارة عن صيرورة المتعينين
متعينا واحدا او استدلوا على امتناعه بانه لو اتحد بغيره
فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متميزان
لا واحد وذلك ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا
لانهما ان عدما كان القول بالاتحاد قولا بعدم الواجب
وان عدم احدهما لم يتحقق اتحاد المتعينين بل تحقق احدهما
وعدم الآخر قال صاحب الصحائف لا نم انهما لو كانا

موجودين لم يتحدا

موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد وان لو كانا موجودين بوجودين
وتعينين وممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين
واحد كالجنس والفصل واجاب شيخي العلامة بان الوجود الواحد
والتعين الواحد الذي صار ابهما موجودين ومتعينين فاما
ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين او
وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام احدهما
بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون
كل واحد من الوجودين والتعينين الاولين باقيا اولا والاول
يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين
متغايرين وهو ممتنع بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما
وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما
وحدوث ثالث والاول محال والثاني يستلزم نفي الاتحاد
ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان لاستلزام ذلك ان يكون
الوجود والتعين موجودين واقول في بطلانه ان اتحد الباري
جواب سؤال مقدر ع
وهو واجب بغيره وهو ممكن يلزم امكان الواجب

اووجوب الممكن وقد تقدم بطلان الانقلاب واما الحلول
فالمعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع
قيامه بذاته ولا شك انه بهذا المعنى على الله مح ونقل القول بالاتحاد
والحلول عن النصارى قالوا اتحد الاقانيم الثلثة الاب والابن
وروح القدس واتحد ناسوت المسيح واللاهوت وحل الباري
في عيسى عم وحكى عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى
العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى
وحده وسموا هذه المرتبة الفناء في التوحيد وحكي عن بعض منهم
ان الله تعالى يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرنا
فقد ذكر بطلانه وان ارادوا غيره فلابد من البيان ليمكن الاثبات
او النفي قال واجمع العقلاء على ان ما كان تابعا للمزاج كالالوان
والطعوم والروايح والالتذاذ باللذات الحسية لا يجوز على الله تعالى
٥ واجمع العقلاء على ان الله سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء
من الالوان والطعوم والروايح اللذايذ لان هذه الامور تابعة
للمزاج الذي هو كيفية حادثة عن تفاعل العناصر والحق تعالى

منزه



منزه عن الجسمية والمزاج والتركيب واستدل بعض المتكلمين
بان اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى غيره
صفة كمال وبالنسبة الى البعض آخر صفة نقص فوجب ان لا يثبت
شيء منها قال الامام ولقائل ان يقول تدعي انه ليس البعض اولى
من البعض في نفس الامر ام في عقلك وذهنك والاول لا بد له من
الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ذاته يستلزم لونا معينا من غير
ان نعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم الا عدم
علمنا بذلك المعين واما عدمه في نفسه فلا والحق ان هذه
الامور مدركة بالحواس الظاهرة والادراك بها على الله مح وبغيرها
ليس مما نحن فيه واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء
وقالوا كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه
نقصانا يتألم به ولا شك ان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه
بكماله اجل العلوم فلا بد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك
اعظم اللذات قال الامام والجواب انه بط بالاجماع ورد
بان التمسك باجماع الامة يفيد عدم اطلاق لفظ اللذة

والالم على الله تعالى لان كل صفة لا يقاربها الاذن الشرعي لا يجوز وصفه تعالى بها واما في المعنى الذي ادعاه الحكماء للذة وهو ادراك الكمال من حيث هو كمال فلم يخالف احد من الامة لجواز حصولها لله تعالى ومن اهل النظاهر من انكر اللذات والالام العقلية راسا لضعف عقولهم فان اللذة عبارة عن ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وللجوهر العاقل كمال وخير وهو ان يتمثل فيه جلية الحق على قدر ما يستطيعه ثم يتمثل فيه معلولاته المترتبة المتسلسلة الموجودة على ما هو عليه تمثلا يقينيا خالصا عن شوب الظنون والاوهام ولا شك ان هذا الكمال خير بالنسبة اليه وانه اذا تمثل فيه يكون مدركا لوصوله اليه فيكون ادراكه لوصول هذه التمثلات التي هي كمال وخير بالنسبة اليه لذة **قال** والمعتزلة نزهوه عن كونه مرئيا وكذلك الفلاسفة والخوارج قالوا في العقل دلالة استحالة رؤيته لانه لا بد له من مقابلة بين الرائي والمرئي وثبوت مسافة مقدرة بينهما بحيث لا يكون بعدا بعيدا ولا قربا واتصال

شعاعي



شعاعي الرائي بالمرئي وكل ذلك على الله محال ● لما توهم منكر والرؤية ان القول بها يفضي الى التحيز والتناهي فان كل مرئي لا بد وان يكون مقابلا ومنطبعا في الرائي وذلك لا يكون الا في المتحيز المتناهي ذهبوا الى تنزيهه عن كونه مرئيا وقالوا في العقل دليل على استحالة رؤيته لانه لا بد للرؤية من مقابلة بين الرائي والمرئي وثبوت مسافة مقدرة بينهما بحيث لا يكون بعدا مفرطا ولا قربا كذلك واتصال شعاعي الرائي بالمرئي وكل ذلك على الله محال **قال** واجيبوا انا قد اتفقنا على الله تعالى يرانا وما ذكرتم من الشرائط غير موجود هناك بالاتفاق والعلل والشروط لا تتبدل بالشاهد وقد تبدلت فعلم ان الرؤية من اوصاف الوجود دون القرائن اللازمة للرؤية وهذا لان الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو فان كان في جهة يرى فيها وان كان لا في جهة يرى لا فيها واجيبوا بانا قد اتفقنا على ان الله تعالى يرانا وما ذكرتم من الشرائط غير موجود بالاتفاق والعلل والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت عنكم فعلم ان الرؤية من اوصاف الوجود على معنى ان كل موجود مرئي

والله تعالى موجود فهو مرئي دون القراين اللازمة التي ذكرتموها
فلا يشترط تعينها وهذا الجواب ماخوذ مما ذكره المتكلمون
من الدليل على جوازها قالوا العلة المطلقة للرؤية الوجود
لانها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض اما العرض فلانا نفرق بين
البياض والسواد والحركة والاجتماع والتفرق بحاسة البصر
فعلم ان العرض مرئي وكذلك نفرق بين الجسم الطويل والعريض والمدور
والمربع وليس الجسم الا جواهر متالفة فعلم ان الجسم مرئي والحكم
المشترك تقتضي علة مشتركة لان تعليل الاحكام المتساوية
بالعلل المختلفة ممتنع والمشترك بين هذه الاشياء الوجود
والحدوث والحدوث لا يصلح علة لانه عبارة عن وجود حاصل
بعد عدم سابق والعدم لا يصلح علة وشطرها فلم يبق الا
الوجود والله تعالى موجود فيصح رؤيته وما لا نرى من الموجودات
فلعدم اجراء الله تعالى العادة في رؤيتنا له لا لاستحالته والوجود
علة مجوزة للرؤية لا موجبة فلا يلزم من كون الشيء جايز الرؤية
ان نرى ونحن لا ندعي الا جوازها قال الامام هذا التعليل





ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحة المخلوقية
حكم مشترك بينهما والحكم المشترك يقتضي علة مشتركة بينهما ولا مشترك
الا الحدوث او الوجود والحدوث ساقط الاعتبار لما ذكرتم
انه عدمي فبقي الوجود والله تعالى موجود فوجب صحة
كونه مخلوقا وفيه نظر يجوز ان يقال الامكان هو علة صحة
كونهما مخلوقين وليس مشترك بينهما وبين الله وقد ضعفه
غيره بوجوه اخر فلا يعتمد عليه واستوضح قوله ان الرؤية من
اوصاف الوجود دون القراين اللازمة للرؤية بقوله وهذا
لان الرؤية تحقق الشيء بالبصر اي بسبب الابصار كما هو
فان كان موجودا في جهة يرى فيها وان كان لا في جهة يرى
يرى لا فيها كما في العلم فانه عبارة عن تحقق الشيء كما هو
فان كان في جهة يعلم فيها وان كان لا في جهة يعلم لا فيها
وهو ضعيف لان الابصار مشروط بشروط لا يوجد
في رؤية الله تعالى اذ لم يكن في جهة بخلاف العلم وانما
ان كونه مرئيا لنفسه ولغيره صفة كمال وكل ما هو صفة كمال

ثابت له فكونه مرئيا لنفسه ولغيره ثابت له اما المقدمة الثانية
فظاهرة واما الاولى فلان كونه مرئيا للمؤمنين صفة كمال
وفي دلالة قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة على ذلك
لا يشك احد الا متعنتا وكذلك في دلالة قوله عليه السلام سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ه هذا
دليل معقول على جواز رؤية الباري والمقدمة الثانية كما ذكر ظاهر
لا يحتاج الى بيان واما الاولى فيحتاج الى بيان وقد بينها
بقوله فلان كونه مرئيا للمؤمنين اكرام وذلك لان الرؤية ليست
بواجبة وانما تكون بارائة الله ذاته لمن شاء من عباده المؤمنين
وارائة ذاته للمؤمن اكرام له قطعا والاكرام اذا صادف
المحل صفة كمال قطعا والمؤمن محل قطعا فكان صفة كمال
وصفات الكمال ثابتة لله تعالى البتة وقوله مرئيا لنفسه ليس
مدخل في الحجة وانما هو اشارة الى رد قول من يقول انه لا يرى نفسه
ولا غيره وقوله وفي دلالة قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة اشارة الى الدلايل النقلية من الكتاب والسنة

وانما اخرها



وانما اخرها لان العقلي عام بالنسبة الى المسلمين والحكماء
واما النقلي فهو مختص بمن آمن بالكتاب والسنة ولانه
قابل للتاويل فكان محتملا ه ووجه الاستدلال في الاية ان
النظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى ان تكون الا نظر العين
واعترض بان النظر الى الشيء لا يستلزم رؤيته ولهذا
صح ان يقال نظرت الى الهلال فلم اره سلمناه ولكن الى
بمعنى النعمة واحد الآلاء ومعنى ناظرة منتظرة ومعنى الاية
وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها منتظرة والجواب عن الاول
ان النظر تارة يراد به الرؤية واخرى تقلب الحدقة نحو المرئي
وفي الاية لا يجوز ان يكون بالمعنى الثاني لاستلزامه للجهة المستحيلة
على الله تعالى فتعين ان يكون بالمعنى الاول واما في قوله نظرت
الى الهلال فلم اره فهو بالمعنى الثاني فلا ينهض واما عن
الثاني بان مجيء ناظرة بمعنى منتظرة في كلام العرب غير مسموع
بل المسموع فيه ان الثلاثي اذا لم يكن مستعملا فقد يستغنى
بالمنشعبة فانهم يقولون مفتقرون فاقر لان افتقر يستعمل

دون الثلاثي واذا ابطل كون ناظرة بمعنى منتظرة بطل كون
الى واحدة الالاء لانه لا تكون صلة ناظرة واذا كان التعليل
بعيدًا كان صاحبه متعنتا وكذلك دلالة قوله عم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته على ذلك
لان الرؤية اذا تعدت الى مفعول واحد كان بمعنى الابصار
وفي الحديث كذلك والكاف منصوب المحل على كونه
صفة لمصدر محذوف اي رؤية مثل رؤيتكم هذا فيكون
تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح وزوال الشك لا تشبيه
المرئي بالمرئي واعترض بان متن الحديث مضطرب
لوروده بروايات كثيرة ذكرناها مع معانيها في الاشراق ومثله
لا يصح الاستدلال به بل استعمال لفظ الرؤية متعديا الى مفعول واحد
ولم يختلف ذلك في الروايات كلها وعن الثاني بانا لا نم انه خبر واحد
بل هو مشهور تلقته الامة بالقبول قال المقصد الثاني
في النبوات وما يتبعها وفيه مباحث ۞ لما فرغ من
المقصد الاول في الالهيات شرع في المقصد الثاني في النبوات

وما يتبعها



وما يتبعها من كرامات الاولياء والامامة وغيرها وذكر فيها
مباحث والنبي فعيل اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض
فيكون معناه الذي شرف على سائر الخلق فاصله غير الهمز
وهو بمعنى مفعول والجمع انبياء واما من النبأ وهو الخبر يقال نبأ
وانبأ ونبأ اي اخبر فالنبي من انبأ عن الله سبحانه وتعالى
وهو فعيل بمعنى فاعل والاصل فيه الهمز غير انهم تركوها في النبي
كما تركوها في الذرية والخابية وقيل النبي هو الطريق ومنه
يقال للرسل عن الله انبياء لكونهم طرق الهداية قال الاول
في تعريف النبوة وهي موهبة من الله على من اصطفاه
بقوله بعثناك فبلغ عنا ۞ المبحث الاول في تعريف
النبوة ذهب الحكماء الى ان النبي انسان يطلع على
الغيوب بصفاء جوهر نفسه بلا تعليم وتعلم ويطيعه الهيولي
العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل ويشاهد الملائكة
في صور مختلفة ويسمع كلام الله بالوحي والمراد بالاطلاع
الاطلاع على بعض لم تجر العادة بالاطلاع عليه من غير

سابقة تعليم وتعلم لئلا يقال ان كان المراد بالاطلاع الاطلاع
على جميع الغائبات فليس شيء في النبوة وان كان الاطلاع على بعض
فليس ذلك بخاصية للنبي لانه من احد الا ويجوز ان يطلع على
بعض الغائبات ثم ان مجموع ما ذكر خاصة مطلقة للنبي لا يوجد في غيره
وقالت الاشاعرة وهي موهبة من الله على من اصطفاه بقوله
بعثناك فبلغ عنا فقوله موهبة كالجنس وبقوله من الله خرج ما كان
من غيره وبقوله على من اصطفاه خرج المواهب التي هي من الله تعالى
على غير المصطفين وبقوله بقوله فبلغ عنا خرج المواهب التي من الله تعالى
على المصطفين من عباده لا بقوله بعثناك فبلغ ولقائل
ان يقول قد تقدم في اول بحث الكلام ان اجماع الانبياء تواتر
على ان الله تعالى متكلم ونبوتهم ليست موقوفة على كونه متكلماً
فيجب الاقرار به وههنا قد اخذ كلامه تعالى في التعريف
وهو قوله بعثناك فكان نبوتهم موقوفة على الكلام فلا يجوز
التمسك به هنالك وهذا هو النظر الموعود هنالك
والجواب ان تعال النبوة موقوفة على قوله بعثناك لانه داخل

في تعريفه



في تعريفه لكن ثبوت النبوة من الكرها لا يتوقف على الكلام
لئلا يلزم الدور لما بينا بل اذا ادعاها واظهر المعجزة على وفق
دعواه ثبتت وسنذكر بيانا ان شاء الله تعالى قال الثاني
في الاحتياج الى النبي الانسان مدني بالطبع لا يستقل بامر
معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها
صناعية والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاحها وترتيبها
بل يحتاج الى مشاركة اخرى من ابناء جنسه بحيث تزرع هذا
لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واحد لاخر والاخر يتخذ الابرة له وعلى
هذا قياس ساير الامور وتلك المشاركة ان كانت بقهر وغلبة
اختل النظام المقدر الى يوم القيمة فلا بد من وضع معتدل لحفظ
النظام وهو الشرع فالشرع لا بد من شارع ممتاز عن غيره
باستحقاق الطاعة ليمتاز والباقون له في قبوله شرعه فلا يقع
النزاع المخل للنظام المعروف منه وذلك الاستحقاق انما
يتحقق بان يختص بايات ظاهرة ومعجزات باهرة لتدل
على انه من عند ربهم ● ارسال الرسل مبشرين ومنذرين

لبيان ما يحتاج اليه العباد من مصالح الدارين بتبليغا لهم
الى الدرجات العلا ففي حيز الجواز عند كثير من المتكلمين وفي
حيز الوجوب عند محققيهم وفي حيز الامتناع عند السمنية
والبرهمية والمبيحية قالوا الرسول ان اتى بما اقتضاه العقل
ففي العقل عنه مندوحة فيكون عبثا وان اتى بما ما اباه العقل
فهو مردود لان العقل حجة الله لا تتناقض فهم لا ينكرون
ان العباد مكلفون بالاوامر والنواهي لكنهم يقولون افعالهم
منقسمة الى حسن وقبيح والاول مامور به والثاني منهي عنه لكن
العقل كاف في معرفة ذلك لانه مجبول على الميل الى الحسن وعن القبيح
فلا حاجة الى الرسل والجواب انا لا نم ان العقل كاف
في معرفة كل ما يحتاج اليه الانسان من مصالح داريه فلان
العقل قد يعجز عن ازالة شبهة معضلة تورث الخلل في
امر المعاد والنبي يدفعها وقد يتوقف في امور لعدم
اهتدائه بالدلالة كبعث الاموات واحوال الجنة والنار
وساير السمعيات كالسمع والبصر وكقبح النظر الى وجه الامة





الحسناء وحسنه الى وجه العجوز الشوهاء وكمعرفة ماهية
العبادات وكمياتها وكيفياتها والنبي يعلم ذلك ويعلمه
وامثال ذلك كثيرة كتعليم الصناعات الضرورية النافعة
المكاملة لامر المعاش قال الله تعالى في حق داود وعلمناه
صنعة لبوس لكم وقال في حق نوح واصنع الفلك باعيننا
وكتعليم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى لنا فان التجربة
لا تفي بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيها خطر
على الكثرة ومن البعثة فايدة معرفة طبايعها ومنافعها
من غير تعب ولا خطر على ان العقول متفاوتة والكامل
نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من معلم
يرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب
عليهم ايضا لا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه
على وجه يناسب عقولهم وهذا الجواب يصلح ان يكون
دليلا على وجوب البعثة فانها على هذا التقدير تكون
نافعة للعباد وهو تعالى لا يتضرر بها فنفعها يكون بخلا

وهو على الله محال لكن الذى يقولون بالجواز ان يقول الاوجوب
على الله لعدم من موجب عليه شيئا فكانت جايزة والجواب
ان القائل بالوجوب ليس مراده به انها يجب على الله
بايجاب واحد بل المراد انه من مقتضيات حكمته وعلمه وارادة
فان ما علم الله وجوده واراده تحقق لا محالة لا على معنى
ان احدا اوجبه فاذن المراد به تاكد جهة الوجود والمذكور
فى المتن بيان وجه الحاجة الى النبى على طريقة الحكماء الاسلام
وهو يشير الى الوجوب العقلى وانما اختير ذلك لان
مشايخنا الحنفية ذكروه فى بيان احتياج الاحكام الشرعية
الى اسبابها وهم كانوا اقدم من حكماء الاسلام فاما ان
الحكماء اخذوا منهم او وقع من توارد الخواطر قوله لا يستقل
بامر معاشه بيان وتفسير لقوله الانسان مدنى
بالطبع فان التمدن عبارة عن اجتماع اهل المدينة
على معاونة ومعاوضة ومعاضدة واجتماعهم على ذلك
لا يتم الا اذا كان بينهم معاملة ترجع الى قيام الشخص

كالبيع



كالبيع والشراء فى الماكول والمشروب والملبوس وغيرها
الى قيام النوع كالنكاح وتلك المعاملة لا تنتظم الا بعدل لان
كل واحد يشتهى ان يحوز المطالب كلها وحصولها بالواحد
يستدعى فواتها عن غيره وذلك يفضى الى المزاحمة والمزاحمة
تفضى الى الغضب والغضب يدعو الى الجور المؤدى الى الهرج
والتنازع المخل لنظام الوجود وذلك لا يندفع الا بعدل وهو
غير متناول للجزئيات الغير المتناهية فلا بد من قانون
كلى يحفظه وهو الشرع والشرع يحتاج الى شارع ممتاز
فيما بينهم بما يستوجب طاعته ليحصل الانقياد له فى شرعه
لئلا يقع التنازع المخل المهروب عنه والتمييز انما يكون
باختصاصه بايات ظاهرة ومعجزات باهرة ليدل
على انه من عند ربهم ويحث على اجابته ويصدقه فى مقالته
ثم ان العوام قد يستخفون اختلال النافع لهم بحسب
النوع اذا غلب احتياجهم اليه بحسب الشخص فيقدمون
على مخالفة الشرع فيجب ان يبين ما يستوجب المطيع

من الثواب والعاصي من العقاب ليحملهم الخوف
والرجاء على ترك المعصية والاتيان بالطاعة والمراد بالايجاب
ما هو بحسب الوعد فان الطاعة لا تستوجب الثواب
عندنا فان العبد بعمله لمولاه لا يستوجب عليه شيئا بل
هو فضل من عند ربه لوعده ولا يجوز خلف الوعد عليه
قال ولا بد من العصمة وهي ملكة نفسانية تمنع من الفجور
مع القدرة عليه اما عن الكفر فقبل الوحي وبعده واما عن
المعاصي فبعده وجوزها قبل بعض نادرا اقول ذهب
بعض الناس الى ان العصمة عبارة عن كون الشخص
بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية في نفسه او في بدنه
وليس بصحيح لقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي
وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا
قليلا فان الاية الاولى تدل على ان النبي عم مثل الامة
في حق جواز صدور المعصية منه والثانية على ان الله تعالى
ثبته على عدم الركون اليهم والا لركن اليهم فيكون الركون

اليهم

اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع ولانه لو كان كذلك
لما استحق صاحبها المدح عليه وبطل الامر والنهي
والثواب والعقاب وانما الصحيح ان يقال العصمة
ملكة نفسانية تمنع من الفجور مع القدرة عليه والقيد
الاخير لرد الاول والملكة النفسانية هي الهيئة النفسانية
الراسخة فما لم يكن راسخا يسمى حالا والفجور ارتكاب
المعاصي وترك الطاعات وهذه الملكة النفسانية
التي هي العصمة رسوخها انما يكون بمعرفة معايب
المعاصي ومناقب الطاعات لان الهيئة المانعة من
الفجور اذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب
على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع
تصير راسخة لان المعرفة لذلك ترغب في الطاعات
وترغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصي فتترسخ الهيئة
ويتأكد في الانبياء عليهم السلام بتتابع الوحي على تذكير
ذلك المعرفة والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا

والعتاب على ترك الاولى ثم العصمة ثابتة للانبياء اجماعاً عن
الكفر قبل الوحي وبعده وهذا مذهب علماء الدين

والفضيلية من الخوارج جوزوا الكفر بناء على انه يجوز
صدور المعصية وكل معصية عندهم كفر وجوز غيرهم
ذلك تقية بل اوجبوه قالوا لان القاء النفس الى التهلكة
حرام ورد بانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به
وقت اظهار الدعوى فيؤدي الى خفاء الدين بالكلية

واما عن المعاصي اي الكبائر فبعده والحشوية جوزوها
وهو باطل قطعاً لانها لو جازت عليهم الكبائر لجاز
الكذب دفعاً للتحكم فلا يلزم الحجة لاحتمال الكذب
في خبرهم واقامة الحجة من جملة فوايد البعثة قال الله تعالى
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل واما قبل الوحي فقد جوزها بعض الحاجي
نادراً لانه قبل الوحي لا يجب على الخلق قبول قولهم
فلا يشترط العصمة بخلاف ما بعده والدليل على عصمتهم

عن الكفر



عن الكفر مطلقاً اما عند من جعل العقل حجة فلانه لو جاز قبل الوحي
لكان عقلياً لعدم السمع اذ ذاك ثم اذا لم يجز بعده عقلاً لتعارض
الدليلان ولا مرجح وكذا ان لم يجز شرعاً لانهما من حجج الله وحججه قط
لا تتناقض لا يقال يجوز ان يكون شرعاً وينسخ الجواز العقلي المتقدم
لان العقليات لا تنسخ واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم واما عند من
لم يجعل العقل حجة فلا يتاتى له الحكم لجوازه ولا لعدمه قبل الوحي
لان الجواز وعدمه بالسمع ولا سمع قبل الوحي فيلزمه ان لا يمنع الجواز
او يجعل العقل حجة وان ظهر ان لعل الكفر قبيح لذاته لما عرف من
موضعه وما كان كذلك لا يجوز وقوعه عن العوام مطلقاً فضلاً
عن الانبياء وهذا وجه عام تبطل به البقية وغيرها وهو من
خواص هذا المختصر والدليل على عدم جواز صدور المعصية
ان من صدر عنه المعصية يكون فاسقاً لا يقبل شهادته فكيف
يقبل شهادته بامر السموات والقائلون بجواز صدورها
تمسكوا بآيات بظاهرها تدل على ذلك كقوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم وقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر

فان العفو يدل على تحقق الذنب وكذلك المغفرة وكقوله تعالى وعصى
ادم ربه فغوى وغيرها من الايات والجواب عن الاوليين
ان مثله محمول على ترك الاولى وعن الثالث بانه كان قبل النبوة
وقيل بحذف المضاف اي عصى اولاد ادم وغير ذلك مما لا يحتمل
هذا المختصر ذكره ثم ان من شرايط النبوة المذكورة خلافا للاشعري
لان النساء حالهن على الخفاء والقرار في البيوت والنبوة
تقتضي الاشتهار بالدعوة واظهار المعجزة وان يكون اعقل
زمانه واحسنهم خُلقاً وخلقا **قال** الثالث في امكان
المعجزات ۵ اذا ادعى احدٌ الرسالة في زمن جوازها وهو
قبل مبعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فان كانت دعواه
مستحيلة كدعوى زرادشت اللعين بصانعين او مانى
باصلين قديمين يجب الرد لا طلب البرهان كما لو ادعى
احد دعوى ممكنة بعد دعواه الرسالة في زماننا واما اذا ادعى
مدعي النبوة قبل بعثة نبينا امرا ممكنا فلا يجب قبوله
بدون اقامة الدليل وانما لا يجب قبوله الا بالدليل لان
نعين



نعين هذا المدعي للرسالة في حيز الممكنات فربما يكون كاذبا
في دعواه وانما تعرض لذكر امكان المعجزات لدفع من ينكرها قائلا
لا اعتماد عليها لجواز ان يكون سحرا او لخاصية جسم او طلسم
او لقوة نفسه الناطقة او باعانة ملك او جن او يكون
بتكرر عادة او ابتداء عادة ومع هذه الاحتمالات انى
يتحقق المعجزة وسيتبين عند ذكرها امكانها **قال** المعجز
امر خارق للعادة من فعل او ترك مقرون بالتحدي مع
عدم المعارضة وذلك كالاخبار عن المغيبات بصفاء
جوهر نفسه الزكية وبشدة اتصاله بالمبادي العالية
والامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس
الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية بحيث لم تتحلل
من بدنه شيء يحتاج الى بدل ويفعل ما لا تفي به قوة غيره مثل
ان يمنع الماء من جريانه وتفجره من خلال اصابعه وبيانه
هذا والله قادر مختار على ما مر فجاز ان يختص
من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه

وانزل الكتب عليه ● اصح التعريفات للمعجزة قولهم امر
خارق للعادة من فعل او ترك مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة فقوله امر كالجنس وقوله خارق للعادة ليتميز
به المدعي عن غيره وانما ذكر احد الامرين لان المعجز كما يكون
اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد وانما قال
مقرون بالتحدي ليتميز عن الارهاص والكرامات والتحدي
هو المنازعة في الغلبة يقال فلان يتحدى فلانا اذا نازعه
الغلبة والارهاص احداث امر خارق للعادة دال
على بعثة نبي سيبعث وكانه تاسيس لقاعدة نبوة
وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة
مثال الاتيان بغير المعتاد ان يخبر عن الغيب بان يقع
له في اليقظة ما يقع له في النوم بارتفاع ما يمنع الاطلاع عليه
في اليقظة وهو الاشتغال بالمحسوسات فيتصل القوة
ونحائه عن الشواغل البدنية بالملائكة الانام فينتقش
عليها فيها من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا فانها انتبا

لوجوداتها

لوجوداتها مدركة لذواتها وبما يتوقف عليها فينتقل منها
الى القوة المتخيلة ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد
المحسوس وهو الوحي وربما يعلو ويشتد الاتصال فيسمع
كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه ومثال ترك
المعتاد ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع
حفظ الصحة والحيوة وبيان هذا مسبوق بتقديم مقدمة
وهي ان بين النفس والبدن علاقة البتة وبسببها
تنفعل كل منهما عن هيئات تعرض لصاحبها الا ترى انك
اذا فكرت في جبروت الله كيف يحصل للنفس من ذلك هيئة
فتنقلها العلاقة الى البدن فيتاثر منها فيقشعر جلدك
ويقف شعرك واذا احسست باعضائك شيئا او تخيلت
او اشتهيت او غضبت القت العلاقة هيئة في
النفس حتى تفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا تمكنات
من النفس تمكن الملكات فاذا راضت النفس
المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس فمهما

التي تفزع النفس اليها سواء كانت النفس محتاجة الى هذه القوي اولم يحتج فاذا اشتد جذب النفس هذه القوي اشتد انجذاب هذه القوي فاشتد اشتغال هذه القوي عن النفس المولّي عنها في الامساك عن القوت مدة غير معتاده لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوي البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية اعني الغاذية والنامية والمولدة فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل ومن الامور الخارقة للعادة ان يفعل ما لا تفي به قدرة غيره مثل ان يمنع الماء من الجريان ويفجره من خلال اصابعه وبنائه بان سلطه الله على مادة الكائنات فيتصرف فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن بل هي جوهر مجرد عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة تجاوز تاثيرها عن بدنها الى ساير الاجسام وتكون تلك النفس لفرط قوتها

كانها



كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما توقف في بدنها بكيفية مزاجية مباينة بالذات لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بان تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك لا سيما ما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء وهذه الامور المذكورة ممكنة تدل على امكان المعجزات قوله هذا اي مضى هذا يعني طريقة الحكماء اوضح هذا واما على راينا اهل السنة فالله تعالى قادر مختار يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه والقدرة متعلقها الامكان فكانت المعجزات ممكنة قال الرابع في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما انه اظهر المعجزة فلانه ثبت بالتواتر انه اتى بالقران وتحدى به بلغاء العرب وفصحاءهم وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم الى ذلك فكان معجزا ولانه اخبر عن المغيبات ووقع مطابقا ومثله معجز كما تقدم ولانه بلغ هذا المبلغ العظيم من الحكمة

النظرية كمعرفة الله وصفاته واسمائه ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق
وتدبير المنازل وسياسة المدن من غير تعلم وذلك من اجل
الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات كثيرة كانشقاق
القمر وانجذاب الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه
وغيرها مما يطول ذكره والقدر المشترك بين الجميع متواتر ايضا
واما ان كل من كان كذلك كان نبيا فلان اظهار الخارق
على يديه مصدق له في دعواه ● المبحث الرابع في نبوة نبينا
انه ادعى النبوة فقد ثبت بالتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانها
ثبت ايضا بالتواتر انه اتى بالقران وتحدى به بلغاء العرب
وفصحاءهم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فأتوا بسورة من مثله (البقرة) وامتنعوا عن معارضته مع توفر
دواعيهم الى المعارضة اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم ودفعا
عن انفسهم الالزام على الخروج عن دين ابائهم وذلك لا محالة
تدل على اعجاز القران لانه اخبر عن المغيبات كقوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون

محمد عليه السلام لانه
ادعى النبوة واظهر
المعجزة وكل من كان كذلك
كان نبيا اماما

وقوله تعالى



وقوله تعالى ان الذي فرض عليكم القران لرادك الى معاد والمخاطب
هو النبي عم والمراد بالمعاد مكة شرفها الله لان معاد الرجل
بلدته لانه يطوف اينما يطوف ثم يعود اليها وقوله تعالى ستدعون
الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك
لان المراد بقوم اولي بأس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعى
ابو بكر المخالفين من الاعراب الى بني حنيفة ليقاتلوهم
او يسلموا وعند بعضهم اهل فارس وقد دعا عمر المخالفين من
الاعراب الى اهل فارس ليقاتلوهم او يسلموا وامثال ذلك
كثيرة وكل ذلك وقع والاخبار عن المغيبات اذا وقع مطابقا
كان معجزا كما تقدم ولانه بلغ هذا المبلغ العظيم من الحكمة
النظرية وبيانه ان الناس على ثلث طوائف
ناقصة وهي ادنى الدرجات وهم العوام وكاملة غير
مكملة بالاستقلال كالاولياء وهم في الدرجة الوسطى
وما وجد منهم من التكميل فبنيابة النبي عم وكاملة في ذاتها
مكملة لغيرها مستقلة كالانبياء وهم في الدرجة العالية

ثم الكمال والتكميل اما ان يكون في القوة النظرية او في القوة العملية
وافضل الكمالات النظرية معرفة الله تعالى وصفاته واشرف
الكمالات العملية طاعة الله تعالى وكل من كانت درجته في هاتين
المنزلتين اعلى واكمل كانت نبوته اعلى واكمل ونبينا محمد صلى الله
عليه وسلم بلغ من الحكمة النظرية في معرفة الله وصفاته واسمائه
مبلغاً لا يكتنه كنهه فارشد الناس اليها فاستنارت العقول
بمعرفتها وبطلت الاراء الزائغة والاعتقادات الفاسدة ومن
الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنازل وسياسة المدن من غير
تعلم فانه علم ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن
فيه احد من اهل العلم وما سافر الى بلد اهل العلم سوى مرتين
الى الشام مدة يسيرة علم كل من نازعه انه لم يتفق له فيهما
مخالطة مع اهل العلم وذلك من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل
عنه معجزات كثيرة كانشقاق القمر روى انس رضي الله عنه
ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم
آية فاراهم القمر نصفين حتى رأوا الجبل بينهما وقد سألني

بعض

بعض المسلمين من القبط وقد كان لهم الالمام بالعلم الطبيعي
عن كيفية انشقاق القمر مع مخالفته البرهان المذكور
في العلم الطبيعي على ان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام ولا الحركة
المستقيمة فاجبت على تلك القواعد ان ما ذكروا من
البرهان انما يستقيم في محدد الجهات وذلك لان الحركة
المستقيمة لابد وان تكون الى جهة فلو كان في محدد
الجهات حركة مستقيمة لاحتاجت الى محدد فافرضناه
محددا للجهات لا يكون محددا لها هف واما في غيره من الافلاك
اذا كانت فيه حركة مستقيمة كانت الى محدد الجهات ولا خلف
في ذلك قوله وانجذاب الشجر روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
منهم اراد التخلي فاتى الى نخلتين واشار الى دوحتين
منهما ان تقبلا ساترتين له فانجذب كل منهما الى الاخرى
بمكانه ثم لما فرغ عليه السلام من حاجته رجعتا على ما كانتا عليه
قوله وتسليم الحجر روي جابر بن سمرة انه عليه السلام قال اني
لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وقوله

ونبوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس
يوم الحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة
فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء
نتوضأ به ونشرب الا ما في الركوة فوضع عليه السلام
يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون
فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف
كفانا كنا خمسة عشر مائة وغير ذلك مما يطول ذكره
وكل واحد منها ان لم يبلغ حد التواتر فالقدر المشترك
بينها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر
المشترك وهو كونه خارقا للعادة في رواية المجموع فيكون
متواترا واما ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة كان
نبيا فلان الرجل اذا قام في محفل عظيم اني رسول هذا
الملك الكبير فطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك
ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم
من مقامك ففعل الملك ذلك علم الحاضرون بالضرورة

صدق

صدق الرجل في دعواه فكذلك هذا وفيه بحث وهو
ان هذا الكلام مضمونه ان الله تعالى خلق الخوارق لاجل
تصديق مدعي الرسالة وهو بالنسبة الى من جعل افعال
العباد مخلوقة لهم لا ينهض ولئن كانت مخلوقة له
كان خلقها لغرض التصديق ومذهب اهل التصديق
ان افعال الله تعالى ليست معللة بغرض والجواب
عن الاول بان المعتزلة يلزمهم اما ان تثبتوا النبوة
بهذا الدليل ولم نطلع لهم على غيره واما ان تقولوا بان
الله تعالى خالق افعال العباد وعن الثاني بما قال الامام
في الاربعين بالفرق بين الغرض والعلة قال لا ندعي ان
خلق المعجزة انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق
المعجزة يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى كما ان
هذه الكلمات المخصوصة صدرت دالة بحسب
الاصطلاح والوضع على المعاني القائمة بذات المتكلم
فكذلك هذه الافعال الخارقة للعادة اذا حصلت

عقيب الدعوى صدرت دالة على قيام التصديق بدلت
من فعل المعجزة وردّ بان التصديق اذا لم يكن مقصودًا
كيف يكون معرّفًا و ما الدليل على انه صدر معرّفًا ودليلًا
وفي تمثيله بالكلمات المخصوصة نظر لانها لا تدلّ على
المعنى بالوضع فحسب بل لا بدّ من قصد المتكلم والا لا يدل
اصلًا كما تقرر هو وغيره في غير موضع والغرض عدم
القصد وا قول في تقرير كلام الامام التصديق لا يجوز
ان يكون غرضًا من خلق الخوارق لان المصدّق ح
اما ان يكون المرسل اليه او المرسِل ولا سبيل الى شيء
منهما لان افعاله لا تعلل لغرض منه ولا من غيره لئلا
يلزم الاستكمال لكن الرسول يدّعي على مرسله الارسال ولا بد
للدعوى من حجة وهي اما الشهادة من خارج والخارج
هو المرسل اليه وهو منكر واما تصديق من جانب
المدعى عليه اما بقول يدل على قيامه به كالالفاظ الدالة
على قيام معانيها بذات المتكلم ولا سبيل اليه للاذود





اوالتنس واما بفعل يدلّ عليه كالذي نحن فيه فكان
هو خلق الخوارق دليلًا على قيام التصديق به فتبين
ان التصديق غير مقصود من خلق الخوارق لقيامه
بالمرسل وانما المقصود من خلقها دلالتها على قيام التصديق
بالمرسل فليس مقصودًا لذاته وانما هو مقصود ثانيًا وكان
الاصل ان يكون الدليل على قيامه بالمرسل الفاظًا لكونها
اظهر في الدلالة لكنه تُرك لما ذكرنا ومن هذا يعلم ان وجه
التشبيه بين خلق الخوارق وبين الالفاظ الدالة
على معانيها بذات المتكلم ليس الا الدلالة على قيام
معنى بمن قام به كون دلالة اللفظ يحتاج الى قصد المتكلم
اولا ليس منظورًا اليه ولئن كان فقد ذكرنا انه مقصود
ثانيًا واما الدليل على ان خلق الخوارق دليل فهو خلقها على
يد الرسول المدعي للرسالة فانه انما اختاره مع امكان
غيره دلالة على انه في دعواه مصدّق هذا على طريقة
المتكلمين واما على طريقة الحكماء الاسلامية كابي نصر

الفارابي وابي علي بن سينا ومن بعهما اثرهما فظهور
الخوارق دليل على تميز فرد من افراد النوع لصلاحه لكونه
شارعا بشيء يحفظ نظام الكون عن الاختلال وذلك
لان الانسان مدني الخ ما ذكرنا فيما تقدم واعلم ان
نهاية طريقة المتكلمين ان خلق الخوارق يدل على صدق
دعوى الرسالة - واما ان المرسل مفترض الطاعة وانه
ارسل بالايمان والشرايع فليس له دلالة على ذلك
اصلا ومع عدم قبح الكذب لا يثبت ذلك وقبحه لا يثبت
سمعا للدور والتسلسل والعقل بمعزل عند الاشعري
فاين هو من اثبات النبوة ثم اثبات ايمانه المبني
على ذلك واقول ان جعلنا المدعى اولا النبوة وان
المرسل مفترض الطاعة وانه امره بالايمان والشرايع
كفى في الدلالة اظهار الخارق على يديه والله اعلم قال
وهو مبعوث الى الخلق كافة وهو خاتم النبيين لانه
اخبر بذلك وهو صادق حكاية. اتفق لي سنة اربعين

وسبعمائة

59

وتسعمائة اجتماع بحكيم مسيحي فسألني عن الدليل على
كون نبينا خاتم الانبياء فذكرت من النقل ما يدل
على ذلك فطلب مني دليلا عقليا فلم يحضرني في
الوقت شيء فقال النبوة حكمة والحكمة اما علمية
او عملية او جامعة بينهما وحكمة موسى كانت
عملية لاشتمالها على تكاليف شاقة واعمال متعبة
وحكمة عيسى كانت علمية لاشتمالها على التجرد والروحانيات
والتصوف المحض وحكمة محمد عليه السلام جامعة
بينهما فالاتي بعده ان كانت حكمته عملية فهو موسوي
موسوي وان كانت علمية فهو عيسوي وان كانت
جامعة بينهما فهو محمدي فقد اختتمت عليه النبوة
بالضرورة ه نبينا صلى الله عليه وسلم مبعوث
الى الناس كافة وهو خاتم النبيين لانه اخبر عن ذلك
وهو صادق اما انه اخبر عن ذلك فلقوله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله تعالى

متعبة

ماكان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين واما انه صادق فلانه اخبر عن ذلك بعد نبوة
والنبي صادق قطعا هذا ما ذكروه وغايته ان يقال
الكذب كبيرة فلا يجوز على الانبياء كما تقدم لكن لقائل
ان يقول كونه كبيرة اما ان يثبت بالسمع او بالعقل
والاول يفضي الى الدور او التسلسل والثاني لا يهتدي
الى التمييز بين الصغيرة والكبيرة بل غاية ادراكه ان يعلم
قبحه والقبح العقلي اما عبارة عما يكون صفة نقص
كما ان الحسن العقلي عبارة عما يكون صفة مدح واما
ان يكون عبارة عما يكون منافرا للطبع كما ان الحسن
العقلي عبارة عما يلائمه ونفيه بالمعنى الاول عن الانبياء
اعتقادي فانا نعتقد فيهم ذلك وبالمعنى الثاني
ليس منافر الطبع من يقدم عليه والا لما اقدم ومنافرة
طبع السامع ليس بضاير لان طبعه قد ينفر عن الخبر
الصادق نفرته عن كذبه فاذن لا بد وان يرجع



الى ماذكرنا ويجعل كونه مبعوثا الى الناس كافة
وكونه خاتم الاولياء جزء المعنى ونثبته بدلالة المعجزة
وتوضيح هذا ان المعجز العظيم الذي هو القران كان
ينزل شيئا فشيئا فكان قائما عند كل حكم يحتاج في
اثباته الى دليل وانا ذكرت الحكاية في المتن لان فيها
اشارة الى مقصدنا فانا قد ذكرنا ان من معجزاته عم
بلوغه ذلك المبلغ العظيم من الحكمة العلمية والعملية
واستدل ذلك الحكيم على كونه عليه السلام خاتم
الانبياء بتلك المعجزة فكان ذكرها مناسبا لما نحن
فيه واذا كان كونه خاتم الانبياء بدلالة المعجزة يكون
كونه مبعوثا الى الكافة كذلك قال الخامس في تفضيل
الانبياء على الملائكة قال علماؤنا خواص بني آدم وهم
المُرسَلُونَ اَفْضَلُ مِن جُمْلَةِ الملائكة وعوام بني ادم
من الاتقياء افضل من عوام بني آدم ودليله مذكور
في المطولات ● المبحث الخامس في تفضيل

الانبياء على الملائكة ذهبت الاشاعرة والشيعة
الى تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا وذهب الحكماء
والمعتزلة والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو علي عبد الله
الحليمي الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء وذهب
علماؤنا الى التفضيل المذكور في المتن احتج الاولون
بان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم سجود خدمة
لا عبادة قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فسجدوا الا ابليس والحكيم لا يأمر الفاضل بخدمة
المفضول وبان ادم عم علم الاسماء كلها دون الملائكة
كلها دون الملائكة قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء
ان كنتم صادقين ولا نزاع في فضلية العالم على
غيره واحتج الاخرون بقوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان وجه البلاغة
يقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى وبقوله ان الذين

عند ربك

عند ربك لا يستكبرون عن عبادته دل عدم استكبار الملائكة وعلى
عبادة الله تعالى على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عن عبادته
ولا يكون ذلك الا لفضلهم والجواب عن الاول ان الترقي من
الادنى انما يكون اذا كان الاعلى اعم لان عكسه يقتضي
الاستغناء عن ذكر الاخص وما نحن فيه ليس كذلك وعن الثاني
بان كلامنا في التفضيل على الانبياء وليس في الاية دلالة
على ذلك لانهم لا يستكبرون عن عبادة ربهم ولنا ان خواص
بني آدم كالانبياء كُمّل مكمّلون وعوامّ بني ادم من الاتقياء
كُمّل لا مكمّلون وغيرهم لا كمّل ولا مكمّلون وخواص الملائكة
كجبرائيل وميكائيل ونحوهما ايضا كمّل لا مكمّلون ولا شك ان
الكامل المكمّل افضل من الكامل فقط فيكون خواص بني
ادم افضل مطلقا واما الاتقياء منهم وخواص الملائكة
فمتساوية فلا نفضل بعضهم على بعض ثم كل واحد منهما
افضل من عوام الاخر قال السادس في الكرامات كرامات
الاولياء حق والكرامة موهبة تفيض من الله تعالى البر على

الابرار من عباده بغير اقتران التحدي به وهي على نوعين حسية
ومعنوية والعامة لا تعرف الا الحسية مثل الكلام على الخاطر
والاخبار عن المغيبات الماضية والاتية والمشي على الماء
وخرق الهواء وطي الارض واجابة الدعوة في الحال وامثال
ذلك واما المعنوية فهي آداب الشريعة والتوفيق لمكارم الاخلاق
والتجنب عن سفسافها والمحافظة على اداء الفرائض
والمسارعة الى الخيرات وازالة الغل للناس من صدره وطهارة
القلب من كل صفة مذمومة وامثال ذلك وهذه
كرامة لا يشارك الابرار فيها الملائكة المقربون لا يدخلها مكر
والاستدراج وقد تسمى استقامة بخلاف الاولى فان
لدخول المكر الخفي فيها مدخلا ولا يتوجه اليه انكار المعتزلة قالوا
لو ظهر على يد غير الانبياء خارق عادة لالتبس النبي بالمتنبي
قلنا بل يتميز النبي بالتحدي ● البحث السادس في
الكرامة والكرامة موهبة تفيض من الله البر رحمة منه
والابرار هم السعداء الذين برزوا عن حجاب الافعال واحتجبوا

بحجاب الصفات الى وهم

[illegible]

الى وهم المتوسطون في السلوك ومعنى التحدي قد تقدم قوله موهبة
كالجنس وقوله تفيض من الله البر لاخراج الموهبة تفيض من
الله النافع والمنعم واللطيف او غيرها وقوله على الابرار
من عباده لاخراج المواهب تفيض من الله البر المقربين من
وقوله اقتران التحدي به لاخراج المعجزة وهي ثابتة عند اهل
السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وابي الحسين البصري
وابي اسحق والدليل على جوازها وقوعها فان الله تعالى حكى
عن صاحب سليمان وهو آصف بقوله انا آتيك به
قبل ان يرتد اليك طرفك اي انا آتيك بعرش بلقيس
قبل ان تعود اليك طرفك مده الى السماء من مسافة بعيدة
فلما رآه مستقرا عنده قال هذا اي حضور العرش في مدة
ارتداد الطرف من فضل ربي وآصف لم يكن نبيا
ولقصة مريم في حضور الرزق عندها كلما دخل عليها
زكريا المحراب ولم تكن نبية وكبقاء اصحاب الكهف
ثلاثمائة سنين وزيادة احياء وما كانوا انبياء

[illegible]

وغير ذلك مما لا كثرة ثم الكرامة على نوعين حسية ومعنوية
والعامة لا تعرف الا الحسية التي هي خرق العادة وذلك
مثل ما ذكرنا والكلام على الخواطر ويسمى صاحبه مشرف
الضماير وغير ذلك مما ذكر في الكتب • واما المعنوية مما ذكروه
ايضاً والمجموع من حيث كرامة لا كل واحد وهذه الكرامة
تشارك الابرار فيها الملائكة المقربون فان كلا منهم يعز
عما امر به قال الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون
ولا يدخلها مكر ولا استدراج بخلاف النوع الاول فان فيه
خوف المكر والاستدراج كما يحكى عن فرعون اللعين ولا يجوز
اظهاره الا للمسترشد ترغيباً له على الطاعات وعوناً له
على تحمل اعباء المجاهدات ويتوجه اليه انكار المعتزلة بخلاف
النوع الثاني فانه يجوز اظهاره مطلقاً ولا يتوجه اليه انكار
المعتزلة قوله قال اي المعتزلة لو ظهر الخارق للعادة على
غير النبي لالتبس النبي بالمتنبي قلنا هذا غلط لان خرق
العادة اذا اقترن بالتحدي كان خط الانبياء فاذا لم يقترن

لم يلزم

اي المعنوي لا يكون كل واحدة كرامة بل المجموع من حيث هو المجموع كرامة رحمه الله



مطلب الامامة

لم يلزم الالتباس كما لو ظهر معونة للعوام او استدراجاً
للمتاله فانه واقع ولا لبس قال السابع في الامامة هي
خلافة تخص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشرع وحفظ
حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على الامة كافة ونصبه
واجب لان البلاد اذا استغنى عن رئيس قاهر يامر بالطاعات
وينهى عن المعاصي ويدرأ باس الظلمة عن المستضعفين استحوذ
عليهم الشيطان وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع
الهرج والمرج وذلك ضرر ودفع الضرر بقدر الامكان واجب
ولذا اجمعت الصحابة على وجوب نصب الامام لكنهم
اختلفوا في تعيينه ثم اجمعوا على خلافة الصديق رضي الله عنه
استدلالاً بامر الصلوة ثم على خلافة عمر بقوله عليه السلام
اقتدوا بالذين من بعدي ثم على عثمان ثم على علي رضي الله
عنهم ثم مضى على ذلك من اخلصه الله من البدع والضلال
ش المبحث السابع في الامامة وهي عبارة عن خلافة شخص
لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اقامة قوانين الشرع وحفظ

جوزة الملزمة على وجه يجب اتباعه على الامة كافة فقوله خلافة
شخص كالجنس والباقي كالفصول واختلف الناس في نصب
الامام فذهب اهل السنة الى وجوبه على الناس سمعًا
وابو الحسين البصري ومعتزلة بغداد عقلا وذهب غيرهم
من المعتزلة الى وجوبه على الله سمعًا والامامية عقلا وذهبت
الخوارج الى عدم وجوبه مطلقا وذهب ابوبكر الاصم الى عدم
وجوبه عند الامن ووجوبه عند الخوف وظهور الفتن لعدم
الحاجة في الاول ومساس الحاجة في الثاني وذهبت طائفة
الى عكس ذلك لانه وقت الامن اقرب الى اظهار شعائر
الاسلام وفي وقت الفتن ربما يكون سببًا لزيادتها بالاستنكاف
عنه وقالت الخوارج في نصبه مفاسد لانه ربما يستنكف
الناس عن متابعته فيزداد الفساد وربما يستولي على
الناس فيظلمهم وربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته
الى صرف المال فيغصب من الناس مالهم وغير ذلك من
المفاسد والجواب ان احتمال المفاسد بالنسبة الى





نصب الامام لطف وما يقرب العبد الى الطاعات
ويبعده عن المعاصي على وجه لا يؤدي الى الالجاء وكل ما هو
لطف واجب على الله اما الاولى فلانه اذا كان للناس امام
كان حالهم الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي
اقرب مما اذا لم يكن واما الثانية فلان اللطف جار
مجرى التمكين وازالة العذر فيكون واجبًا كالتمكين
والجامع كون كل منهما ازاحة لعذر المكلف فان الله تعالى
كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي
وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له امامًا فان لم ينصبه
قام حجة العبد بان يقول لم تزد الطاعة مني والا لنصبت
امامًا فلا يمكن ان يقال يقول ما اردت مني فعل الخير والا
لمكنتني منه كما ان التمكين يجب لازالة هذا العذر فكذلك
اللطف والجواب ان كون الامام لطفا مرجوح لاحتمال
المفاسد المذكورة من جانب الخوارج سلمنا ولكن لا نسلم
ان اللطف واجب على الله تعالى كما انا لا نسلم ان

التمكين واجب عليه فانه لايجب عليه شي بل هو الموجب
للواجبات واحتج من قال من المعتزلة بالوجوب على الله
سمعًا بان في نصبه دفع ضرر كثير على ما نذكره ودفع الضرر
عن النفس واجب باجماع الانبياء والجواب ان
هذا يتم ان ثبت ان الاجماع حجة سمعية وهو مم سلمناه
لكن لايدل على الوجوب على الله وقلنا يجب على المسلمين نصبه
لما ذكرنا من وهو ان البلد اذا سفر عن رئيس قاهر يأمر
بالطاعات وينهى عن المعاصي ويذود باس الظلمة عن
المستضعفين استحوذ عليه الشيطان وفشا فيه الفسوق
والعصيان وشاع الهرج والمرج وفي ذلك ضرر لامحالة
ودفع الضرر واجب علينا بقدر الامكان واما الوجوب
فلا موجب عليه اصلا ولهذا اي ولان دفع الضرر واجب
اجمعت الصحابة على وجوب نصب الامام لكنهم
اختلفوا في تعيينه ثم اجمعوا في خلافة الصديق
وسندهم استخلافه عليه السلام في الصلوة ثم على خلافة

عمر لقوله عم



عمر لقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ثم على عثمان
ثم على علي رضي الله عنهم اجمعين ثم مضى على ذلك من اخلصه
الله عن البدع والضلال فا وشرطه ان يكون ذكرا
حرا بالغا عاقلا شجاعا قرشيا وليس شرطه العصمة
ولا كونه هاشميا ولا كونه افضل زمانه والتقوى شرط
الكمال فيجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل ولا ينعزل
بالفسق ● شرط الامامة الذكورة لان النساء ناقصات
عقل ودين والحرية لان العبد مستحقر بين الناس والبلوغ
والعقل لان الصبي والمجنون لا ولاية لهما على نفسهما فلا
يكون لهما ولاية على الناس كافة والشجاعة ليكون
قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف
قلبه عن اقامة الحدود وان يكون قرشيا خلافا للخوارج
وجمع من المعتزلة لقوله عم الائمة من قريش فان لام التعريف
تفيد العموم اذا لم يكن معهود ولا يشترط فيهم العصمة
خلافا للاسماعيلية والاثني عشرية وهم الامامية

قالوا وجب الحاجة الى الامام اما لان المعارف الالهية لا تُعلم
الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات
العقلية وتقرب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنى
عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوماً
ليحصل الوثوق بقوله وفعله واجيب بانا لا نم انحصار
وجه الحاجة الى الامام على الامرين المذكورين ولئن سلم
فلا نم انه لا يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك
ان يكون عدلا ولا يشترط ان يكون هاشميا خلافا
للروافض فانهم شرطوا ذلك حبا الى تعيين علي عليه
ولا يشترط ان يكون افضل زمانه خلافا للروافض فانهم
شرطوا ان يكون عالما بكل الامور ولو نسب العود وعن
بعضهم انه ينبغي ان يعلم الغيب وهذا باطل قطعا لان
الامامة خلافة النبوة وهذا ليس بشرط في النبوة ففي
الخلافة اولى الا يرى الى قوله عليه السلام انا اعلم بامور
دينكم وانتم اعلم بامور دنياكم والتقوى شرط الكمال

خلافا



خلافا للمعتزلة وللخوارج فانهم شرطوه للجواز لا للانعقاد
لان الفاسق عند المعتزلة ليس بمؤمن وعند الخوارج كافر
فكيف يكون اهلا للخلافة واذا كان كذلك جاز امامة
المفضول مع وجود الفاضل خلافا للروافض ولا ينعزل
بالفسق خلافا للمعتزلة والخوارج وهو قياس مذهب
الشافعي لان الفاسق عنده ليس باهل الشهادة
والقضاء فكيف يكون اهلا للخلافة والبحث
في باب الامامة كثير لكن اختصرنا في هذا المختصر على
هذا القدر اختصارا قال الثالثة فيما يتعلق بالمعاد
وفيه مباحث الاول في الحشر والجزاء اعادة المعدوم
جائزة خلافا للحكماء لنا انه لو امتنع وجوده بعد عدمه
فاما ان يمتنع لذاته او لشيء من لوازمه فيمتنع ابدا
ابتداء او لشيء من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه بالنظر
الى ذاته قالوا النفي محض فلا يحكم عليه بامكان العود والجواب
ان قولكم لا يحكم عليه وهو منقوض بالحكم على ما لا يوجد

وعلى الممتنع ونفس العدم ٥ اعادة المعدوم جايزة خلافا
للحكماء والكرامية وابى الحسين البصري لنا ان الشيء
لو امتنع وجوده بعد عدمه وكان الامتناع لذات ذلك
الشيء او اللازم من لوازمه كان ممتنع الوجود ابتداء
بالضرورة وان كان العارض من عوارضه امكن وجوده
بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي لامتناع
وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث
هو فان قيل القسمة غير حاصرة لان هذا الامتناع
ليس للماهية من حيث هي ولا لشيء من لوازمها
ولا لشيء من عوارضها بل هو للماهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم للماهية بعد
العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا
اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا اجيب
بانا لا نم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم
ولئن سلم ذلك لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا

الوصف



الوصف ممتنع الوجود وذلك لان الماهية الموصوفة
بالوجود وبعد العدم لا تكون واجب الوجود وممتنع
العدم كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد
الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو قابل
الوجود اليه اشار بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق
ثم يعيده وهو اهون عليه اللهم الا ان يراد بالامتناع
الامتناع بشرط العدم وقد عرف ان الوجود بشرط
الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان
الذاتي واحتج المنكرون بوجوه منها ما ذكره في المتن
وهو انهم قالوا المعدوم نفي محض فلا يحكم عليه بامكان
العود والجواب انا لا نم ان المعدوم نفي محض بل
هو منفي والمنفي هو المحكوم عليه بالنفي كما انه يجوز
عليه هذا الحكم يجوز الحكم عليه بالعود وبان قولكم
لا يحكم عليه حكم عليه ولا فرق بين الحكمين من حيث
هو حكم على المعدوم ثم ان هذا الوجه منقوض بالحكم

على ما لم يوجد بعد كما يحكم على السيولد بانه يمكن ان يوجد وبالحكم
على الممتنع بانه مقابل الممكن وبالحكم على العدم بانه مقابل الوجود
فان هذه الامور نفي محض لا هوية لها وجوزتم الحكم عليه
قال الثاني في حشر الاجساد اجمع المسلمون على ان الله تع
يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق
اخبر به وكل ما كان كذلك كان حقا اما انه ممكن عقلا فلان
اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا لما اتصفت بهما اولا
والله تع عالم باجزاء كل شخص على التفصيل وقادر على جمعها وايجاد
الحيوة فيها لشمول قدرته الممكنات كلها وقد مر واما انه اخبر
الصادق به فلانه جاء في الكلام المجيد من الايات الدالة
على ذلك ما هو في الظهور مما لا يقبل التاويل كقوله من يحيي
العظام وهي رميم الاية وقوله فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون وقوله تع فسيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم اول مرة وقوله ايحسب الانسان ان لن نجمع
عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وغير ذلك مما فيه

كثرة



كثرة واما الانبياء الذين سبقوا نبينا فالظاهر من كلام
امههم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في
التورية ولكن جاء ذلك فيمن جاؤا بعده كحزقيل وشعيا
عليهما السلام ولذلك اقرت اليهود به واما في الانجيل
فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة
الابدية والسعادة العظمى والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني
ونبينا عليه السلام جامع كما تقدم فاخبر بالمعاد الجسماني
والروحاني واعترض بانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار
جزءا منه فالماكول اما ان يعاد في الاكل او الماكول منه
واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه واجيب بان المعاد
من كل واحد اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان فانها هي
الباقية من عمره الى آخره الحاضرة لنفسه لا الهيكل المتبدل
المنقول عنه في اكثر الاحوال والماكول فضل في المغتذي
فلا يعاد فيه المبحث الثاني في الاجساد اجمع المسلمون حشر
اعني الذين قالوا بامكان اعادة المعدوم على ان الله تع

يحيى الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق
اخبر عنه وكل ما كان كذلك كان حقا اما انه ممكن فلان
اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا لما اتصفت بهما اولا
والله عالم بجميع اجزاء كل شخص على التفصيل وقادر على
جمعها وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته الممكنات كلها
على ما مر واعترض عليه بانا لا نم ان اجزاء الميت قابلة
للجمع والحيوة وقوله والا لما اتصفت بهما اولا قلنا اجزاء
الميت لم يتصف بهما اولا والكلام فيها واما المتصف
بهما اولا اجزاء انفصلت عن حي واختلطت باجزاء
كذلك وحصل منها جسم نام ثم حصلت الحيوة واجزاء الميت
ليست كذلك وعلى هذا لم يصح قوله لشمول قدرته الممكنات
كلها لانه لم يثبت كونه من الممكنات والجواب ان الاجزاء
المنفصلة عن الحيين اجزاء الميت لان الميت
هو الحي المركب منها فكما ان جمعها وخلق الحيوة
فيها ممكن كذلك الاجزاء التي بعد الموت خلا ان الاجزاء

فى نسخه

بعد الموت



بعد الموت والتفرق معدوم وقد قام الدليل على امكان
اعادتها كما تقدم واما ان الصادق اخبر به فلانه جاء
في الكلام المجيد من الايات الدالة على ذلك ما هو في
الظهور مما لا يقبل التاويل كالايات المذكورة في المتن
وغيرها قوله واما الانبياء الذين سبقوا الى الآخرة
واضح لا يحتاج الى شرح قال الثالث في الجنة والنار
هما موجودان اليوم للامكان العقلي واخبار الصادق
به اما الامكان فلانه لو فرض دار يثاب فيها المحسن
ودار يعاقب فيها المسيء لم يلزم في ذلك محال والممكن
ما لا يلزم من فرض وقوعه محال فان قيل المحال لازم
لانهما اما ان يكونا في الافلاك او في عالم العناصر او في
عالم آخر وكل ذلك محال اما الاول فلان الافلاك لا تنخرق
وكونهما في الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار
في الجنة والدركات في النار تقتضي خرقها واما الثاني
فلان الحشر حينئذ يكون تناسخا واما الثالث

فلان هذا العالم كري لان الفلك بسيط فشكله الكرة
فلو فرض عالم آخر كان كريا وحصل بينهما الخلاء الممتنع
اجيب بان ما ذكرتم مبني على عدم جواز الخرق على الافلاك
وعلى ان العالم كري وعلى ان الخلاء ممتنع وكل ذلك
مم على انه يجوز ان يكون الجنة في عالم الافلاك ويكون
في السماء السابعة عند سدرة المنتهى ويكون النار
تحت الارضين واما اخبار الصادق فقوله تعالى
وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
لا يقال انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت
في احيازها وذلك بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام
وهو محال لانا نقول المراد مثل عرضها لقوله تعالى كعرض
السماء والارض قوله فاتقوا النار التي اعدت للكافرين
اخبر عنهما بلفظ الاعداد في الماضي وغير الموجود لا يكون
معدًّا فان قيل يجوز ان يكون من قبيل قوله انك ميت
قلنا مجاز والاصل في الكلام هو الحقيقة ● الجنة

والنار

والنار وجودهما من ضروريات دين محمد عليه السلام
لا ينكره ومؤمن به وانما اختلفوا في انهما مخلوقتان
الآن فذهب الجمهور الى انهما مخلوقتان خلافا لابي
هاشم والقاضي عبد الجبار واستدل الجمهور بانه ممكن
وقد اخبر الصادق به وكل ما كان كذلك كان موجودا
اما امكانه فلانه لو فرض وجود دار يثاب فيه المحسن
ودار يعاقب فيها المسيء لم يلزم من ذلك محال والممكن
ما لا يلزم من فرض وقوعه محال فان قيل لا نم انه لم يلزم
من فرض وقوعه محال بل يلزم لانهما اما ان يكونا في
الافلاك او في عالم العناصر او في عالم آخر وكل ذلك محال
اما الاول فلان الافلاك لا تنخرق وكونهما في الافلاك
يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار في الجنة
والدركات في النار يقتضي خرقها واما الثاني
فلان الحشر يكون تناسخا واما الثالث فلان
هذا العالم كري لان الفلك بسيط وكل ما هو كذلك

فهو كرى فلو فرض عالم آخر كان كريا وحصلت بينهما
الخلاء الممتنع اما ان الفلك بسيط فلان الجسم البسيط هو
الذى لا يكون فيها تركيب قوى وطبايع والمركب ضده
كالنبات والحيوان واما ان كل بسيط كرى فلان المقتضى
للشكل طبيعية وهى واحدة وقابلة هو الجسم البسيط
وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد
لا يقتضى هذه هيئات مختلفة واما ان الخلاء وهو البعد
المجرد الموجود عند افلاطون والبعد المفروض عند المتكلمين
ممتنع فلانه اما عدمى كما هو مذهب المتكلمين كما هو مذهب
افلاطون والاول باطل لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل
الزيادة والنقصان لان العدمى لا يقبلهما لكن يقبلهما
لان بعد ما بين الاجسام الغير الملاقية متفاوت
بالزيادة والنقصان والثانى كذلك لوجوه منها انه
لو كان خلاء سواء كان عدما صرفا او بعدا ممتدا بها
لم يكن حصول الجسم فى بعض جوانبه اولى لا اختلاف

فيه اصلا



فيه اصلا فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا
يكون حصول الجسم فى بعض جوانبه اولى من حصوله فى البعض
الآخر فلا يسكن الجسم فى بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس
حصوله فيه اولى من حصوله فى غيره ولا ميله اليه اولى من
ميله الى غيره اجيب بان ما ذكرتم مبنى على امتناع
الخرق على الافلاك وعلى ان العالم كرى وعلى ان الخلاء ممتنع
وذلك ممنوع على انه يجوز ان تكون الجنة فى الافلاك ثم كلام
وتكون فى السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فى السماء
وتكون النار تحت الارضين فثبت امكان كونهما مخلوقتين
واما اخبار الصادق فقوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين اخبر عنها بلفظ الاعداد فى الماضى
وغير الموجود لا يكون معدا لا يقال انما تكون عرضها عرض
السموات والارض اذا وقعت فى احيازها وذلك
انما يكون بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام وهو مح

لانا نقول المراد مثل عرضها كقوله تعالى وجنة عرضها كعرض
السموات والارض وقوله فاتقوا النار التي اعدت للكافرين
اخبر بلفظ الاعداد في الماضي وغير الموجود لا يكون معدًّا
كما تقدم فان قيل يجوز ان يكون من قبيل انك
ميت يعني يكون مجازا بحسب ما يؤول اليه قلنا
مجاز والاصل في الكلام الحقيقة قال الرابع في الثواب
والعقاب ذهب علمائنا الى ان الثواب على الطاعات
فضل من الله تعالى والعقاب على المعاصي عدل منه والنقل
دليل وكذا مبتدأ لما خلق له يخلد المؤمن الموفق للطاعة
في الجنة وفاءً بوعده ويخلد الكافر في النار تحقيقا لوعيده
والخلاف في الوعد والوعيد لا يجوز في الصحيح وينقطع
وعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب والفرق
بين الكفر وما دونه في جواز العفو عما دونه وعدم جوازه
عنه ما ذكر علم الهدى ابو منصور في التوحيد ان الكفر

مذهب



مذهب والمذاهب تعتقد الابد فعلى ذلك عقوبته
وسائر الكبائر لا يفعل الا في اوقات غلبة الشهوة فعلى ذلك
عقوبته ۵ المبحث الرابع في الثواب والعقاب الثواب
هو المنفعة اللاحقة الحاصلة المدلول عليها بالطاعات
والعقاب مقابله وقالت المعتزلة هو المنفعة اللاحقة
عوضا من التكليف وقالوا الثواب على الطاعة واجب
على الله تعالى لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ولان الله تعالى
شرع التكاليف الشاقة فاما ان تكون لغرض او لغيره
والثاني باطل لانه عبث والاول اما ان يكون عائدا اليه
وهو قبيح او الينا وهو حصول نفع او دفع ضرر والثاني
باطل لان ابقاءنا على العدم كان انفع لعدم الاحتياج حينئذ
الى التكليف الشاق والاتعاب بها فتعين الاول وهو
اما ان يكون منفعة سابقة على التكاليف كالوجود
والاعضاء الظاهرة والباطنة والحيوة والصحة
وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم

السابقة والاستقباح ثم وقالت المعتزلة والخوارج
عقاب الكافر واجب على الله تعالى وكذلك عقاب
صاحب الكبيرة لان الله تعالى اخبر عن دخولهما النار
في مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم
زمرا وقوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف
في خبر الله محال فوجب دخول الكافر وصاحب
الكبيرة في النار واجيب بان الايتين لا دلالة فيهما
على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما
الدلالة على الوقوع والنزاع في الوجوب واما اصحابنا
فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى
والعقاب على المعاصي عدل منه وعمل الطاعة دليل
على حصول الثواب وفعل المعصية علامة على
العقاب لان كل واحد من المطيع والعاصي ميسر لما
خلق له فالمطيع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة
لا يتحقق منه الا ذلك والعاصي ميسر لما خلق له وهو

المعصية



وهو المعصية كذلك وليس للعبد في ذلك تاثير يستوجب
به ثوابا او عقابا فالله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات
في جنانه وفاء بوعده قال الله تعالى ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين
فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر خالدا في النيران
تحقيقا لوعيده قال الله تعالى ان الذين كفروا من اهل
الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها اولئك
هم شر البرية فان الخلف في الوعد لا يجوز بلا خلاف
وفي الوعيد في الصحيح وقال بعض الفقهاء يجوز الخلف
في الوعيد لانه كرم فيليق بالله تعالى وفي الوعد لوم فلا
يليق به روي انه اجتمع ابو عمرو بن العلاء وعمرو بن عبيد
في مسجد فقال له ابو عمرو وما الذي يبلغني عنك في الوعد
فقال ان الله تعالى وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز وعده
ووعيده فقال ابو عمرو والعرب لا تعد ترك الايعاد ذما
وتعده مدحا ثم انشد واني اذا اوعدته او وعدته

لمخلف الميعاد ومنجز موعدي فقال عمرو فليس يسمى
تارك الايعاد مخلفا فقال بلى فقال تسمي الله مخلفا
اذا لم يفعل ما اوعده فقال لا قال فقد ابطلت شاهدك
وفيه نظر لان اسماء الله توقيفية وقال المحققون الخلف
لا يجوز على الله تعالى لا في الوعد ولا في الوعيد لانه يستلزم
الكذب ورد بان الكذب يكون في الماضي واجيب بانه
اعم قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون الى قوله
والله يشهد انهم لكاذبون سماهم كاذبين فيما اخبروا
به في المستقبل وما ذكروا من الشعر فهو في حق
العباد لا في خلق الله تعالى قال الله تعالى ما يبدل القول
الذي قوله وينقطع وعيد المؤمن العاصي خلافا
للمعتزلة قالوا دلت الايات الواردة في الوعيد
بعمومها وتقييدها بالخلود والدليل الدال على عدم جواز
الخلف في الوعيد ان وعيد صاحب الكبيرة غير منقطع
والعمل بها واجب قلنا العمل بالعموم انما واجب اذا لم يقم دليل

اسماء

الخصوص



الخصوص وقد قام فان ايات الوعد والوعيد متعارضة
وتاريخ النزول مجهول فجعلت كانها مقترنة فيصير البعض
مخصصا للبعض قالوا ايات الوعيد احق بالعموم لما
فيها من الزجر والوعظ قلنا بل اية الوعد احق به لما ان
رحمته سبقت غضبه على انه يحتمل ان يكون ايات
الوعيد للمستحلين على انه معارض بقوله تعالى يغفر الذنوب
جميعا انه هو الغفور الرحيم فان تاكيد العام يقطع احتمال
الخصوص على ما عرف في موضعه ولنا قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب
اذ لا ثواب قبل العقاب بلا خلاف فان الاهانة
بعد الاكرام لا يناسب الكرم ورؤية الثواب بعد
الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده فان قيل
الكفر كبيرة كغيره ووعيده غير منقطع فما الفرق فالجواب
ان الفرق ما ذكره علم الهدى ابو منصور الماتريدي
في التوحيد ان الكفر مذهب تعتقد للابد فعلى ذلك

التوحيد لعلم الهدى

عقوبته وسائر الكبائر لا تفعل الا في اوقات غلبة الشهوة
فعلى ذلك عقوبته والله تعالى اعلم قال الخامس في العفو
والشفاعة لاصحاب الكبائر اما الاول فلقوله تعالى وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
بالاطلاق وقوله تعالى ويعفو عن كثير وهو انما يتحقق بترك
العقاب المستحق واما الثاني فلان الله تعالى امر النبي عم
بالاستغفار لذنوب المؤمنين بقوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن بما معه من الايمان
فيستغفر له صيانة لعصمته عن ترك الامتثال ويقبل
منه تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك
فترضى ولقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
ش البحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة
لهم اما جواز العفو فلقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات اخبر عن نفسه بالعفو
عن السيئات ولم يفصل بين كون السيئة صغيرة

اوكبيرة

75

اوكبيرة والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق وقوله تعالى
او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والوجه ما في الاولى
وهاتان حجتان على المعتزلة لانهم قالوا العذاب على الصغيرة
لا يجوز اذا اجتنب الكبائر وعلى الكبيرة اذا تاب فلم يبق
عفو الا على الكبائر قبل التوبة وهو المطلوب وفي الآيات
الدالة على جواز العفو ظ لان الله تعالى امره بالاستغفار
لذنوب المؤمنين بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن بما معه من الايمان
فيستغفر له عليه السلام صيانة لعصمته عن ترك
الامتثال فاذا استغفر يقبل منه تحصيلا لمرضاته
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت
ان شفاعة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام مقبولة
في حق صاحب الكبيرة وفيه نظر لان المعتزلة تنكر
كون صاحب الكبيرة مؤمنا ولقوله عم شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي والشك في دلالته على الشفاعة

[illegible]

تعينت وحيث وهبوا الى انها بعد التوبة معفو عنها قطعًا
تعيين ان تكون قبلها واحتجت المعتزلة على نفي الشفاعة
بقوله تعى واتقوا يومًا لا تجزي نفس عن نفس شيئًا فان
النكرة في سياق النفي تعم فهو بعمومه يدل على نفي الشفاعة
مطلقا وبقوله وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
فانه في نفي الشفيع للظالمين كما ترى والعصاة ظالمون
وقوله تعا وما للظالمين من انصار والشفيع من
الانصار فيدخل تحت النفي العام واجيب بانها غير
عامة في الاعيان والازمان خلافنا ولو محل النزاع
سلمناه ولكن يكون الايات الدالة على الاثبات
معارضة لها فيصار الى ما بعدها من الحجة وهو
السنة وقد مرت دلالتها عليها او نحملها على الكفار
وما ذكرناه على العصاة جمعا بين الادلة قال السادس
في اثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تعا في
آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

ولوم



ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وفي قوم نوح مما خطاياهم اغرقوا فادخلوا نارًا والفاء للتعقيب
وانكره المعتزلة واحتجوا بقوله تعى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى وقوله وما انت بمسمع من في القبور
واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع
بالموت كما انقطع نعيم الدنيا لا وحدة الموت فان
الله تعا احيا كثيرا في زمن موسى وعيسى عليهما السلام
واماتهم ثانيا وعن الثاني بان عدم اسماعه لا يستلزم
عدم ادراك المدفون ه المبحث السادس في اثبات
عذاب القبر ذهب اهل السنة الى ان عذاب القبر
للكفار ولبعض العصاة من المؤمنين والانعام
لاهل الطاعة باعادة الحيوة في الجسد وان توقفنا
في اعادة الروح حتى تم قبيل العذاب على الروح
لان الجسد بعد الموت جماد لا يقبل العذاب وقيل
على الجسد لان الروح المجرد لا يتالم بالالام الحسية

وقيل عليها وهو متشابه في الكيف فلا نشتغل
بكيفية والاصل في ذلك قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوًّا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب وهذا ظاهر في التعذيب
بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في قوم نوح مما خطاياهم
اغرقوا فادخلوا نارًا ووجهه ان الفاء للتعقيب
فادخال النار عقيب الاغراق لا يكون الا قبل البعث
وانكر المعتزلة عذاب القبر واحتجوا بقوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة
اخرى وموت اخر لذاقوا موتتين فكان منافيا لمدلول
الاية صريحا وبقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور
يدل على امتناع اسماع من في القبور فلو حيي الميت
في القبر لم يمتنع اسماعه واجيب عن الاول بان معناه
وان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم
الدنيا به لا وحدة الموت فان الله تعالى احيا كثيرا من
الناس

انكر المعتزلة عذاب القبر



الناس في زمن موسى وعيسى عليهما السلام واماتهم ثانيا
وانما هو من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الموت
يستلزم انقطاع النعيم فيكون مجازا وعن الثاني
بان عدم اسماعه لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز ان
يكون القبر مانعا من وصول الصوت الى صماخه واعلم
ان اصحابنا لم يتوقفوا في اعادة الحيوة ومن يقول
بان اعادة الروح يتمسك بما روي البراء بن عازب
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يأتيه ملكان
فيجلسانه فيقولان له من ربك فيقول ربي الله فيقولان
له ما دينك فيقول ديني الاسلام فيقولان ما هذا الرجل الذي
بعث فيكم فيقول هو رسول الله فيقولان وما يدريك
فيقول قرأت كتاب الله فامنت به وصدقت فذلك
قوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوة
الدنيا وفي الاخرة فينادي مناد من السماء ان صدق
عبدي فافرشوا له من الجنة والبسوه من الجنة وافتحوا له بابا

[illegible]

الى الجنة قال فياتيه من روحها وطيبها ويفتح له فيها
مد بصره واما الكافر فذكر موته قال وتعاد روحه في جسده
وياتيه ملكان فيجلسانه فيقولان من ربك فيقول
هاه هاه لا ادري فيقولان ما دينك فيقول هاه هاه
لا ادري فيقولان ما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول
هاه هاه لا ادري فينادي مناد من السماء ان كذب
فافرشوا له من النار والبسوه من النار وافتحوا له بابا
من النار فياتيه من حرها وسمومها ويضيق عليه
قبره حتى تختلف فيه اضلاعه ثم يقيض له اعمى واصم معه
مرزبة من حديد لو ضرب بها الصار ترابا فيضربه بها
ضربة يسمعها ما بين المشرق والمغرب الا الثقلين فيصير ترابا
ثم يعاد فيه الروح ففيه دليل على السؤال للميت واعادة
الروح والانعام لاهل الطاعة والعذاب للكافر ولا يلتفت
الى هذيان بعض السفهاء انا اذا وضعنا الذرة على صدر
الميت فكانت بحالها في الغد لان القادر على احيائه

قادر



قادر على ابقاء الذرة ثم اعلم ان مذهب اهل السنة ان
كل ميت صغيرا كان او كبيرا مسؤل في القبر فيسال اذا
غاب عن الادميين واذا غرق او اكله السبع فهو مسؤل
والاصح ان الانبياء لا يسئلون وذلك لان غير النبي
يسال عن النبي فهو عمن يسال ويسال اطفال المؤمنين
وتوقف ابو حنيفة في اطفال المشركين في السؤال ودخولها
الجنة قال التاج في سائر السمعيات من القراط
والميزان ونظاير الكتب واحوال الجنة والنار
والاصل فيها انها امور ممكنة لم يلزم من فرض وقوعها
مح واخبر الصادق عنها فيكون حقا المبحث
في سائر السمعيات والاصل في ذلك انها ممكنة لم يلزم
من فرض وقوعها محال واخبر الصادق عنها فيكون
حقا اما القراط فقد ورد فيه انه جسر ممدود على
متن جهنم يمر عليه الخلايق منهم كالبرق ومنهم كالريح
ومنهم كالجواد المسرع ومنهم كالماشي ومنهم كالنملة

تترتب على قدر تفاوت درجاتهم في الدنيا واعترض
عليه بانه وردفيها وذلك انه ارق من الشعر واحد
من السيف فاوجه امكان المشي عليه واجيب بانه
ليس ما يجب من المشي في الهوا واذا كان ذلك
ممكنا كان على الصراط اولى ومن المروي ان عايشة
قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم هل تذكرون اهليكم
يوم القيمة اما في ثلثة مواطن فلا يذكر احد احدا عند
الميزان حيث يعلم يخف ميزانه او يثقل وعند الكتاب
حيث قال هاؤم اقرؤا كتابيه حتى يعلم اين يقع كتابه
اوفي يمينه ام في شماله او من وراء ظهره وعند الصراط
اذا وضع بين ظهري جهنم وفي هذا الحديث دليل على
الميزان وتطاير الكتب والصراط واما الميزان فهو
حق للمسلمين والكفار وهو عبارة عما يعرف به مقادير
اعمالهم ويوزن الاعمال خيرا كانت او شرا والاصل فيه
قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة

مطلب الميزان حق للمسلمين والكفار

فاما من



فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من
خفت موازينه فامه هاوية واعترض بان النقص
ناطق به فلا بد من المعقول بشوته ولا نشتغل بكيفيته
بل نكل علم ذلك الى الله تعالى فان قيل ان يعرف عباده مقا دير اعمالهم
باي طريق شاء على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
سئل عن هذا فقال يوزن صحايف الاعمال والكرام الكاتبون
يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام واما تطاير الكتب
فالاصل فيه قوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا واما
من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى
سعيرا وغيرها من الايات واما احوال الجنة ومافيها
مما تشتهي الانفس وتلذ الاعين ومافيها ما لا عين
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واحوال
النار ومافيها من الدركات والعقارب والحيات
والزقوم والزمهرير والبرد والقشعريرة فكتب الحديث

والتفاسير كافلة لبيانها وانطاق الجوارح حق قال الله تعالى
يوم يشهد السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
والحوض لما روي انه عم قال انزلت علي آنفا سورة وقرا
انا اعطيناك الكوثر ثم قال انه نهر في الجنة وعدنيه ربي
عليه خير كثير وهو حوض ترد عليه امتي يوم القيمة
آنيته عدد نجوم السما وقال حوضي مسيرة شهر
وزواياه سوا ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب
من المسك وكيزانه كنجوم السما من شرب منه لا يظما
بعده ابدا قال واعلم ان الايمان وهو تصديق الرسول
عليه السلام بالقلب فيما علم مجيئه به من عند ربه فرض
دايم لا يحتمل السقوط ابدا فمن صدقه في ذلك فهو مومن
فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء احكام
الاسلام هو المروي عن ابي حنيفة واليه ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري والمنقول من اصحاب الشافعي
وحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي واهل الظاهر ان

مطلب الايمان فرض دايم

الايمان



الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان
والعمل بالاركان وعند المعتزلة اسم لجميع الطاعات
فهو لا يزيد ولا ينقص عندنا بانضمام الطاعات وارتكاب
المعاصي وينقص بارتكاب المعاصي واستدلوا بقوله تعالى
ازدادوا ايمانا مع ايمانهم وبقوله فزادتهم ايمانا وغير ذلك
وهو محمول على ثمراته واشراق نوره قال الله تعالى افمن شرح
الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه والله اعلم بالصواب
الايمان في اللغة التصديق قال الله تعالى خبرا عن اخوة
يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وعند المتكلمين
هو تصديق الرسول محمد عم بالقلب فيما علم مجيئه به
من عند ربه وهو فرض دايم لا يحتمل السقوط ابدا الا بعذر
كالاكراه ولا بغيره فمن صدقه في ذلك فهو مومن فيما بينه
وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء احكام الاسلام
هذا هو المروي عن ابي حنيفة واليه ذهب الشيخ ابو
منصور الماتريدي وابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر

مطلب الايمان في اللغة الي آخره

الباقلاني وابو اسحق الاسفرايني والمحققون من اصحاب
الشافعي واختلفوا في طريق وجوبه فذهب المعتزلة
الى ان وجوبه بالعقل والاشاعرة الى انه بالسمع كما
اختلفوا في ان حسن الاشياء وقبحها عقلي او سمعي
فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة والمشبهة والخوارج
والرفضة الى الثاني قالوا لا يجب بالعقل شيء ولا يعرف
به حسن الايمان وقبح الكفر وانما يعرف بالشرع وقالت
المعتزلة العقل يوجب الايمان وشكر المنعم وقبح الكفر
ويعرف به حسن الاشياء وقال اصحابنا العقل آلة يعرف
به حسن بعض الاشياء وقبحه ووجوب الايمان وشكر
المنعم والفرق بين قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون
العقل موجب بذاته وعندنا العقل آلة للمعرفة
والموجب هو الله تعالى لكن بواسطة العقل كما ان
الرسول معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى
حقيقة احتجت المعتزلة بان شكر المنعم عقلا ودفع





الخوف عن نفسه كذلك وشكر المنعم ودفع الخوف العقليان
متوقفان على معرفة الله فتكون معرفة الله واجبة بالعقل
وبانه لو ثبت الحسن والقبح شرعا لزم انتفاؤهما مطلقا
لانهما لو ثبتا بالشرع لم يحكم العقل بقبح الكذب فجاز
وقوعه من الشارع فلم يثبت الحسن والقبح اصلا
وقالت الاشاعرة الحسن والقبح يطلقان على ما هو
صفة كمال او نقص يمدح بها ويذم عليها وعلى ما يلايم
الطبع وينافره وعلى ما يتعلق به في الآجل ثواب
او عقاب والاولان عقليان ليس الا والآخر شرعي
كذلك اذ لا مجال للعقل في ذلك قلت فعلى هذا لا يتحقق
في المسئلة اختلاف لان من قال بالشرع فانما
اراد المعنى الثالث ومن قال بالعقل اراد الاولين
وكل منهما لا يخالف الاخر في خلاف ما اراد وقد ذكرنا
هذا البحث في شرح الوصية لابي حنيفة رحمه
الله مستوفى بعون الله تعالى وحكي عن مالك والشافعي

والاوزاعي واهل الظاهر ان الايمان هو التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان وعند المعتزلة
هو اسم لجميع الطاعات وقولنا لجميع الطاعات يتناول الاجتناب
عن المنهيات لان تركها من الطاعات في جعله عبارة
عن التصديق لزمه القول بعدم الزيادة والنقصان
بانضمام الطاعات وارتكاب السيئات والقول بان
ايماننا كايمان الرسل والملائكة وقالت الشافعية
واصحاب الظاهر الايمان يزيد بانضمام الطاعات
وينقص بارتكاب المعاصي مستدلين بقوله ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم وقوله تعالى فزادتهم ايمانا وغير ذلك واقول القول
بالزيادة والنقصان في الايمان كلام غير محصل وذلك
لان المراد بالاركان ان كان الفرايض فهي لا تقبل الزيادة
قطعا حيث لا يجوز ان يكون الصلوات المفروضة
ستا ولا الصوم احدا وثلثين يوما ولا الزكوة في المائتين
خمسة دراهم وفلسا ولا الحج مرتين فبطل قولهم

يزداد



يزداد بانضمام الطاعات وان كان المراد بالاركان الطاعات
مطلقا فليس لها حد معلوم يكون ما ينضم اليه
موصوفا بكونه زائدا وكذلك النقصان اما على الوجه الاول
فلانه اذا انتفى من الاركان شئ ما يوصف الايمان
بالنقصان بل بالانتفاء لان انتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل واما على الثاني فلان ما لا يتناهى لا يوصف
بالنقصان كما انه لا يوصف بالزيادة ولان الايمان
ضد الكفر او مقابله وهما لا يجتمعان في محل واحد
فالمقدار الذي به ينعدم الكفر عن المحل لا بد وان يكون
متعينا والا لم يظهر الزايد فان فرض ذلك فالمفروض
زايدا اما ان يكون من الايمان اولا فان كان الاول لزم
ان لا يكون ما فرضناه ايمانا ينعدم به الكفر عن المحل ايمانا
بل بعضه وذلك خلف وان لا يجوز وصفه بكونه زايدا
لان الجزء لا يوصف بالزيادة وان كان الثاني لم يزد
الايمان وانما انضم اليه شئ اخر من العبادات وليس

الكلام فيه وانما هو في زيادة الايمان وهذا البيان من
خواص هذا المختصر وماتلوه فهو محمول على ثمراته واشراق
نوره اما اثبات الثمرات له فواضح اذ المراد بها زيادة
الثواب بالثبوت عليه في مظان الزلل واما اشراق
فهو بطريق الاستعارة فان ماهو هدى وطاعة يوصف
بالنور والاشراق وكل ما هو كفر وبدعة ويوصف بالظلمة
والسواد يقال شاهدت نور الايمان والطاعة
في وجه فلان وشاهدت ظلمة الكفر وسواد المعصية
في جبين فلان وعلى هذا قوله تعالى أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ
صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ موضعه علم البيان
ولما ثبت ان الايمان هو التصديق وانه لا يزيد ولا ينقص
علم انه امر حقيقي معلوم الحد والكفر ضده فمن قام به التصديق
فهو مؤمن حقًّا ومن قام به ضده فهو كافر كالسواد والبياض
فان ما قام به السواد كان اسود البتة وما قام به البياض
كان ابيض قطعا فلا يجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله شكًّا

وقال الشافعية
وقالت المعتزلة



وقال الشافعية يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله وهو
مروي عن ابن مسعود فان ارادوا بذلك التبرك فلا كلام
فيه وان ارادوا الشك فقد بان بطلانه عقلا لما مر
ونقلا لقوله تعالى أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا بجملة اسمية
مبتداءة باسم الاشارة مفصلة بضمير الفصل معرفة مؤكدة
بالمصدر وكل ذلك دليل واضح مقتضى الاعجاز على قيام
الايمان بهم حقيقة وكذلك قوله تعالى اولئك هم الكافرون
حقا وموضعه علم المعاني والايمان مخلوق لانه فعل العبد
وقد تقدم ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ولا يجوز ان يكون
الايمان اسما للهداية والتوفيق وان كان لا يوجد الا بهما
كما زعم من قال انه غير مخلوق لانه مامور به والامر انما يصح
بما هو داخل تحت قدرته وما كان كذلك كان مخلوقا لا محالة
وايمان المقلد صحيح لانه مامور بالتصديق وقد امتثل سواء
كان عن دليل او لم يكن اذا لم يكن في حالة البأس وحكم
الاسلام ثابت له لكونه مطيعا باعتقاده وساير طاعاته

وهو كالفساق بترك النظر في جواز مغفرته وهو مذهب
ابي حنيفة والثوري ومالك والشافعي والاوزاعي واحمد بن
حنبل وعامة العلماء، وقال ابو هاشم وهو كافر لا يحكم
باسلامه ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده بالدليل
العقلي على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل ما يرد عليه
من الشبه فان عجز عن شيء من ذلك لم يحكم باسلامه
واقول الظاهر ان القائل بهذا لم يكن قادرا على ما شرط
لان الشبه لا تندفع بشبه مثلها بل بدلائل قطعية
وفي قطعية الدليل النقلي اختلاف بين العلماء، فلا
قطع وكذلك في العقلي لان القرائن المنتجة والشروط
المذكورة فيها ايضا مختلف فيها فلا قطع والايمان
والاسلام مترادفان لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه والايمان دين فلو كان غير الاسلام
لم يكن مقبولا وهو باطل وقال اهل الظاهر هما غيران
لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا

اسلمنا



اسلمنا ووجهه ظاهر والجواب ان المذكور ههنا المراد به الاسلام
اللغوي بمعنى التسليم والانقياد اثبته للاعراب مع نفي الايمان
عنهم فكان معناه والله اعلم قولوا ادخلنا في السلم خوفا
من معرة السيف واما حديث جبرائيل عليه السلام في سؤاله
مرة عن الايمان ومرة عن الاسلام فقد لا يدل على المغايرة
لجواز ان يكون المراد بالاسلام الشرائع ولهذا اجاب بقوله
وتقيم الصلوة وتؤدي الزكوة وتصوم رمضان وتحج
البيت فيكون اطلاقا مجازيا كاطلاق الايمان وارادة
الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي
صلوتكم الى بيت المقدس على تاويل والله اعلم قال المحشي رحمه الله
وهذا آخر ما اردنا ايراده في شرح المقصد حامدا لله تعالى
ومصليا على نبينا محمد واله وكان الفراغ من هذه المسودة
المباركة لليلتين خلتا من جمادي الآخرة سنة سبع وسبعين وسبعمائة
وقد وقع الفراغ من نسخ هذا الكتاب من نسخة المؤرخة المزبورة في يوم يكشنبه
من رمضان سنة تسع وسبعين وسبعمائة على يدي الفقير محمود بن يعقوب حامدا لله تعالى مصليا على رسوله
وعلى آله وصحبه اصحاب الله
وعلى من تبعهم باحسان
الى يوم الدين





في الحديث القدسي انى وضعت العلم في الجوع والناس يطلبونه في الشبع فكيف يجدونه واني وضعت العزة في الطاعة والناس يطلبونه في ابواب الامراء فكيف يجدونه واني وضعت الغناء في القناعة والناس يطلبونه في كثرة المال فكيف يجدونه واني وضعت الراحة في الجنة والناس يطلبونه فكيف يجدونه

فان قيل ما الحكمة في ان الولد اذا خرج من بطن امه يبكي اربعة اشهر لم تدمع عيناه الجواب لانه لم يكن بكاؤه حقيقة البكاء وانما كان تسبيحا لانه روي في الاخبار انه يقول اربعة اشهر لا اله الا الله واربعة اشهر محمد رسول الله واربعة اشهر اللهم اغفر لي ولوالدي

تاريخ واقعة المؤمنة في يوم ثلثا ثالث جمادى الاخر سنة احدى وستين والف

في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف

سؤال

هذا رمضان كلّنا نخشاه • من اجل صيامٍ •
ما قولك يا فقيه في فتواه • عجّل بكلامٍ •
من كان معانقاً لمن يهواه • هل ذاك حرامٌ •
او يفطر عند ما يقبّل فاه • ام صائمٌ تمامٌ •

الجواب

يا من سأل الجواب عن فتواهُ • للحقّ صحيحْ •
اسمع لجوابنا وخذ معناهُ • فالشرع فصيحْ •
من عانق في الصيام من يهواهُ • ان كان مليحْ •
او قبّل خدّهُ وايضاً فاهُ • فالصوم صحيحْ •

قال الشافعي رحمة الله عليه رحمةً واسعةً

رضيتُ من الدنيا بلقمةِ يابسٍ
ولبثُ عباءٍ لا اريدُ سواهُما
فانّي رأيتُ الدهرَ ليس بدائمٍ
دهري وعمري فانيانِ كلاهُما



وعن علي كرّم الله تعالى وجهه انهم سبعة نفر اسماؤهم
يمليخا • ومكشلينيا • ومشلينيا هؤلاء اصحاب
يمين وكان عن يساره مرنوش • ودبرنوش • وشاذنوش •
وكان يستشير بهؤلاء الستة في امره السابع الراعي
الذي وافقهم حين هربوا من ملكهم دقيانوس واسمه
كفيشيططيونس
قال الستيناف لبيان تسالهم قائل منهم هو رئيسهم
واسمه مكشلينيا من ارشاد العقل التسليم لخواجه چلبي
نقلته من نسخة مكتوبة من نسخة المصنف وقرئ عليه

قال النيسابوري عن ابن عباس رض ان اسماء اصحاب
الكهف تصلح للطلب والهرب واطفاء الحريق
تكتب في خرقة وترمى بها في وسط النار ولبكاء الطفل
تكتب وتوضع تحت رأسه في المهد وللحرث تكتب على القرطاس
وترفع على خشب منصوب في وسط الزرع وللضربان

قال النبي صلى الله عليه وسلم خلق الانسان من اربعة عشر شيئا
اربعة من الاب واربعة من الام وستة من خزاين الحق

اما الاربعة التي هي من الاب الجلد والعظم والعصب
والعروق واما الاربعة التي هي من الام اللحم والدم والشعر
واما الستة التي هي من الله تعالى السمع والبصر والشم
والذوق والمس والروح صدق رسول الله وصدق حبيب الله

من غاب عن العين غاب عن القلب
من بعد عن العين بعد عن القلب
كرم ضد كنت كلوا واشربوا
د عيش كنت ولا شرفوا

قال بعض الافاضل تسعة خصال موجود من تسعة رجال الشر في الاشقر اللج في الاحول والشوم في الاعور والحماقة في الطويل
والحيلة في القصير والكياسة في الكوسج والغفلة في السمين والشطارة في الاجدب والتكبر في الاعرج ٥